

7283-C

4-2

É. CHASSINAT. — LE MYSTÈRE D'OSIRIS AU MOIS DE KHOIAK (FASC. II)

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE

ÉMILE CHASSINAT

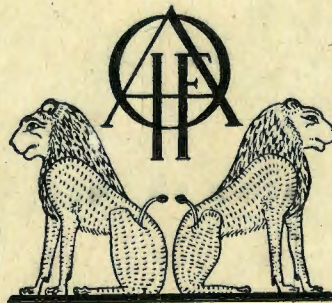
B.U. DE BORDEAUX



0BXL0391500

LE
MYSTÈRE D'OSIRIS
AU MOIS DE KHOIAK

(FASCICULE II)



LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1968

Tous droits de reproduction réservés

LE
MYSTÈRE D'OSIRIS
AU MOIS DE KHOIAK

1395824

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE

ÉMILE CHASSINAT

LE
MYSTÈRE D'OSIRIS
AU MOIS DE KHOIAK

(FASCICULE II)



LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1968

Tous droits de reproduction réservés

PRÉFACE

E. Chassinat, dans son testament, nous demandait de publier trois ouvrages qu'il avait achevés mais qu'il n'eut pas le plaisir de voir imprimés : le tome V du *Temple de Dendara*, le *Manuscrit magique copte n° 42573 du Musée égyptien du Caire* et *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*. Si nous avons pu assez aisément nous acquitter de cette tâche pour les deux premiers volumes, dont l'un était déjà en bonnes feuilles ou en placards et l'autre, relativement court, accepté dans les collections de l'Institut, le dernier posait bien des problèmes. C'était un énorme manuscrit de 587 pages, format cahier écolier, couvertes d'une fine écriture, bien caractéristique, et bourrées d'hiéroglyphes, d'arabe, de copte et de grec. Les corrections y étaient abondantes et, partout, des papillons et des feuilles intercalaires venaient rendre impossible toute reproduction mécanique, à laquelle nous avons d'abord pensé, en voyant la belle réussite que constituait le dictionnaire touareg du P. de Foucauld.

Raconter le détail des difficultés rencontrées n'aurait qu'un rapport lointain avec la science. Il suffit de donner seulement les dates suivantes : Chassinat mourut en 1948. Le *Mystère d'Osiris* put être mis sous presse en 1960; l'impression fut à peu près interrompue en 1962, et reprise en 1964. Le premier fascicule parut en 1966 et le second s'achève en ce moment.

Cependant, quelques mots d'explication sont nécessaires pour situer l'œuvre. Le célèbre texte décrivant les cérémonies osiriaques du mois de Khoiak avait été transcrit et étudié par Chassinat à plusieurs reprises. Ce dernier avait, de surcroît, collationné toutes les variantes de ses prédécesseurs. Si ce procédé est toujours délicat à employer, puisqu'on se donne le rôle ingrat de relever maintes fautes dues surtout au temps, aux circonstances et à l'état plus rudimentaire des connaissances, on verra qu'il s'imposait ici, car il permettait d'utiliser, pour certains passages, des corrections anciennes gravées sur enduits de plâtre qui ont maintenant disparu. Nous avons nous-même exécuté une révision du manuscrit sur l'original, puis, de nouveau, une collation des premières épreuves. Il a été possible de dessiner ainsi toute une série de signes plus exacts pour mieux rendre quelques particularités de ce document important.

Malheureusement, la première composition fut faite, en notre absence, en corps 2. Elle présentait, du fait de l'entassement des signes par endroits, des

disparates choquantes et des parties obscures parce que les caractères employés étaient trop menus. Lorsqu'on recomposa en corps 1, quelques erreurs se glissèrent dans les textes déjà revus. On les trouvera dans les *corrigenda* à la fin de l'ouvrage.

D'autre part la méthode de Chassinat, extrêmement minutieuse et méticuleuse, n'allait pas sans inconvénient. Il fut amené à recopier trop souvent les mêmes textes et la loi qui joua pour les scribes antiques se retourna contre lui : il y introduisit d'assez nombreuses variantes. C'est donc, en principe, le texte suivi, (p. 101-143), qui rend le mieux la physionomie de l'original. Bien que les différences orthographiques provoquées par des copies successives à de longs intervalles soient généralement insignifiantes, nous les avons corrigées aussi bien que nous avons pu⁽¹⁾. Mais certaines nous aurons, à coup sûr, échappé et nous demandons ici l'indulgence du lecteur.

Chaque fois que nous avons constaté une erreur matérielle claire, ou une bévue (et elles sont inévitables dans un manuscrit de plus de 500 pages tassées), nous avons corrigé sans le signaler. Dans les très rares cas où nous avons cru devoir introduire une indication en note, nous l'avons mise entre crochets carrés. Ainsi il sera facile de ne point l'attribuer à l'auteur.

D'autre part, lorsque Chassinat rédigeait, pour éviter les redites, il avait l'habitude de renvoyer, à propos d'un mot ou d'une expression, à un autre passage où il l'avait plus amplement étudié. Mais il n'indiquait jamais la page du manuscrit et même pas toujours le passage auquel il faisait allusion. Comme il lui est arrivé de parler du même mot ou de la même expression à plusieurs endroits, nous avons été parfois embarrassé et nous avons à plus d'une reprise donné deux références où il n'en avait annoncé qu'une. Dans d'autre cas, quelque passage aura pu nous échapper et notre référence n'est peut être pas celle que l'auteur lui-même eût indiquée. Là encore, nous avons donc fait du mieux, tout en ayant conscience que seul l'auteur aurait pu, avec son habituelle minutie, compléter selon son désir.

Bien entendu, nous publions le texte du manuscrit tel quel, sans y changer le moindre mot. En réalité, bien que l'ouvrage ait été achevé seulement en 1947, pratiquement, du fait des circonstances mondiales, Chassinat n'eût pas

⁽¹⁾ A l'exception toutefois de certains signes ptolémaïques compliqués et rares, dont les fontes sont peu nombreuses. Lorsqu'ils paraissent à plusieurs reprises dans le livre, nous avons alors laissé les formes plus simples que Chassinat leur avait données : ■ à la place de ■■■, par exemple.

accès à la bibliographie au-delà des années 1938-1939. C'est donc un livre dont les éléments d'information datent de plus de trente ans. Mais il a été médité avec tant d'acuité intellectuelle et une connaissance si approfondie des sources que son utilité apparaîtra immédiatement au lecteur, en dépit des longues pages consacrées à discuter des traductions et des théories bien périmées aujourd'hui. En particulier, toutes les identifications de minéraux, de végétaux ou d'animaux sont des modèles du genre et apportent des éléments si positifs que le livre est d'une grande richesse pour l'égyptologue. On admire comment, jusqu'à quatre-vingts ans, l'infatigable érudit a conservé une justesse et une vigueur de vue qui l'ont mis sinon toujours en possession d'une solution, du moins souvent sur la voie qui y conduira.

Nous avons cru bon d'ajouter à la fin de l'ouvrage une traduction suivie dont aucun papier n'indique que Chassinat l'eût prévue ou désirée. Elle ne fait que reprendre son propre texte dispersé dans ce long livre. Elle permettra aussi, nous a-t-il semblé, de retrouver facilement l'emplacement des commentaires grâce aux numéros des pages que nous avons inscrits dans la marge.

Ce nous est un devoir de remercier, en terminant, M. Roger Khawam qui, lié à Chassinat par une amitié profonde, a bien voulu dresser l'indispensable index. M. Basile Psiroukis, qui dirige avec tant de dévouement l'Imprimerie de l'I.F.A.O., et M. Rinaldo Gori, admirable connaisseur des signes hiéroglyphiques, ont mis tous leurs soins à parfaire l'impression d'un livre que la multiplicité des caractères rendait particulièrement difficile à composer et à corriger. Qu'ils reçoivent ici l'expression de toute notre reconnaissance, d'autant plus grande que les circonstances ont été parfois très défavorables.

Il nous est particulièrement agréable de terminer enfin la tâche que nous avait confiée en mourant un maître que nous aimions et que nous estimions profondément. Mais nous avons la certitude que les soins et le temps très long que nous y avons consacrés n'ont pas été perdus, tant la substance de ce dernier travail est riche et pleine d'intérêt. Puissent nos efforts avoir produit à la lumière, sans trop d'inexactitude, la pensée de l'admirable travailleur qui, avec tant de jeune enthousiasme, consacra toute sa vie aux anciennes cultures de la vallée du Nil.

Le Caire, 31 Décembre 1967
François DAUMAS.

AVANT-PROPOS

Le texte étudié dans le présent mémoire sous le titre de *Rituel des mystères d'Osiris au mois de Khoiak* occupe une place éminente parmi la littérature religieuse de l'ancienne Égypte. Unique en son genre par le sujet traité ainsi que par la forme qu'il a reçue, il reste jusqu'à ce jour le seul qui fournisse des renseignements étendus et précis sur l'un de ces mystères célèbres dans les pays du monde méditerranéens, et qui finirent par s'implanter dans les grands centres de la Rome décadente, après avoir, en des temps beaucoup plus lointains, inspiré des confréries religieuses grecques puis leur avoir servi d'exemple, — du moins de bons auteurs de l'antiquité s'en portent garants.

Son intérêt, fort appréciable déjà à divers points de vue, s'augmente encore par la description du matériel employé durant les cérémonies, infiniment précieuse pour l'archéologue.

J'ai pensé qu'une nouvelle édition critique et commentée d'un document de cette valeur, qui dévoile à la fois la signification allégorique et les pratiques secrètes d'une des manifestations les plus représentatives du culte d'Osiris, pourrait être de quelque utilité, particulièrement pour ceux qui, sans être égyptologues, s'intéressent à la vie spirituelle des vieux habitants de la vallée du Nil.

Plusieurs raisons m'ont encouragé à l'entreprendre : d'abord l'âge des traductions précédentes, qui datent de plus de soixante cinq ans, mais surtout le fait que les copies sur lesquelles elles ont été établies, prises un peu hâtivement⁽¹⁾ ne présentent pas toutes les garanties de fidélité requises. Par cette remarque, je n'entends diminuer en rien la valeur de l'œuvre de mes prédécesseurs. Il serait injuste de méconnaître le mérite de ceux qui, les premiers, ont déchiffré cette longue inscription ou l'ont traduite. Les uns ont accompli leur tâche dans des conditions matérielles beaucoup plus défavorables et pénibles qu'aujourd'hui ; les autres se trouvaient en présence d'un texte sans équivalent, difficile à comprendre, un peu déconcertant au surplus par l'incohérence de

⁽¹⁾ Celle de Dümichen ne donne que 158 colonnes de texte au lieu de 159.

quelques-unes des ses parties⁽¹⁾. Les défaillances qui se sont produites alors, excusables à l'époque où elles ont été commises, ont malheureusement causé des erreurs d'interprétation dans les écrits et l'enseignement de savants qui n'ont pas pris soin de consulter l'original sur place ou n'en avaient pas la possibilité. De là, ce qui est plus grave, elles se sont propagées dans des articles et des ouvrages destinés à la vulgarisation, accentuées chaque fois un peu plus, si bien que les mystères de Khoiak ont fini par être présentés avec une signification qui ne leur appartient point, et défigurés jusque dans l'exposé même et la succession des actes par lesquels ils se manifestaient.

Je n'ose trop espérer que la nouvelle édition que je donne de ce texte soit totalement exempte de fautes. J'ai fait de mon mieux pour les éviter en procédant à plusieurs révisions sur la pierre elle-même et sur de bonnes photographies. Quant à la traduction, je n'en dirai rien : c'est au lecteur de juger. J'ai veillé avant tout à la rendre compréhensible sans adjonction d'aucune sorte. Je lui ai conservé parfois une forme plus littérale que littéraire, préférant sacrifier, lorsqu'il m'a paru nécessaire le tour agréable de la phrase à ce qui me paraissait serrer de plus près la pensée de l'auteur, quelquefois malaisée à saisir et qu'une intervention malencontreuse risque de défigurer.

Ce livre, commencé peu avant la guerre, en 1938, abandonné maintes fois, puis repris au gré des événements qui ont suivi, a été rédigé presque entièrement pendant les rudes années de l'occupation. Je l'ai écrit loin de toute source d'information autre que ma modeste bibliothèque, dans l'impossibilité de correspondre avec l'extérieur. Je ne me dissimule donc pas qu'il doit contenir un certain nombre d'imperfections, d'omissions et sans doute d'erreurs. Il se peut aussi que j'aie traité sans le soupçonner, dans les remarques jointes à ma traduction, des sujets que d'autres ont abordés en même temps que moi. Mon travail, dans l'état où je l'imprime aujourd'hui, date de 1940 pour la documentation bibliographique, bien qu'il ait été achevé quelques années après, défaut peu grave en somme, mais dont je crois bon néanmoins de signaler la cause.

Il ne répond d'ailleurs pas totalement au plan que je m'étais tracé en l'entreprenant. Je me proposais alors d'y joindre une étude complète des deux chapelles

⁽¹⁾ Mariette, qui a renoncé à le traduire et en a fait seulement une analyse d'ailleurs peu fidèle, dit à son sujet : « Il n'est pas de texte, en effet, où les renseignements soient plus nombreux et s'enchevêtrent en apparence avec plus de désordre, où le sens précis des mots soit plus difficile à déterminer ». *Dendérah*, texte, p. 272.

osiriennes placées sur les terrasses du temple d'Hathor, à Dendara, c'est-à-dire des lieux mêmes où la majeure partie et la plus secrète des mystères se passait, et dans une des chambres desquelles les statuettes fabriquées pendant les fêtes demeuraient enfermées une année avant d'être conduites à la nécropole sacrée. N'étant plus retourné en Égypte depuis le printemps 1935, j'ai dû abandonner, bien à regret, la réalisation de mon projet ; car, ce que Mariette et Dümichen ont fait connaître de ces chapelles est trop insuffisant et pas assez sûr pour servir de base à une étude de cette nature. Les textes, parsemés de fautes de lecture et entrecoupés de lacunes souvent inexistantes, ne donnent qu'une idée lointaine ou fausse de leur contenu réel. Aussi, plutôt que de courir le risque de tomber dans l'erreur, ai-je estimé plus sage de n'y puiser que des indications d'ordre général.

Le déchiffrement de l'inscription, bien gravée en creux, est facile, sauf en quelques endroits où la pierre, fortement usée, ne laisse plus voir que des traces de signes. J'ai examiné plusieurs fois avec soin les plus atteints ; je ne pense pas qu'on en puisse tirer plus que j'ai fait. Les lacunes de grande étendue sont peu nombreuses. La plupart peuvent être comblées à l'aide de passages similaires. Le texte contient en effet des répétitions abondantes résultant de la façon dont les anciens l'ont composé. Il ne s'agit pas, comme on l'a toujours pensé, d'un livre divisé en sept chapitres, mais d'un recueil de sept traités d'étendue variable ayant chacun leur titre propre⁽¹⁾. Cette constatation permet de comprendre la cause de ces redites, ainsi que des contradictions graves qui ne se rencontreraient évidemment pas dans un ouvrage émanant d'un seul auteur.

Le texte est assez fréquemment fautif ; ce qui n'est ni rare ni surprenant en épigraphie. Mais il est probable que le ou les manuscrits d'après lesquels il a été gravé étaient déjà altérés eux-mêmes lorsqu'on s'en est servi. Il est en tout cas certain que l'on a senti la nécessité de corriger une partie notable de l'inscription une fois le travail du sculpteur terminé. Elle comprend les paragraphes relatifs au champ sacré d'Osiris, où l'on cultivait les céréales employées pendant les mystères et le lin destiné au tissage des étoffes dans lesquelles on ensevelissait l'image de Sokaris et le Khenti Amentit. Il existe, publiée par Dümichen, une copie du passage, aujourd'hui détruit, gravée en surcharge. La comparaison des deux versions accuse de profondes divergences. J'aurai l'occasion

⁽¹⁾ Le premier traité est incomplet au début. Son titre manque.

d'en parler plus en détail par la suite. Cet exemple donne à penser que certaines phrases tronquées, incompréhensibles ou peu claires ont été soumises à une révision semblable sans qu'il en subsiste de traces maintenant, l'enduit sur lequel les corrections étaient faites étant tombé. J'ai relevé de nombreux cas de cette nature au Temple d'Edfou.

Les fêtes du mois de Khoiak, dont l'importance était considérable, ont dû provoquer l'éclosion d'une littérature religieuse abondante. L'inscription de Dendara n'en donne qu'une faible idée. Elle décrit uniquement le côté matériel des opérations secrètes des mystères, et c'est ce qui fait tout son intérêt. Les formules et oraisons qui accompagnent d'habitude les moindres actes religieux en sont exclues. On y lit une seule phrase, dite par le prêtre *fekti* lorsqu'il posait sur les genoux de la « Grande, génératrice des dieux » le vase d'argent renfermant la pâte dont l'image de Sokaris allait être formée : « Je suis Horus qui vient à toi, Puissante ; je t'apporte ces (choses) de mon père » (col. 122-123). C'est évidemment bien peu pour toute la durée de festivités aussi longues et variées. Il devait donc y avoir, comme compléments des opuscules purement descriptifs du genre de ceux reproduits au Temple de Dendara, des formulaires spéciaux, sortes de livres d'offices groupant les textes rituels récités par les prêtres-lecteurs pendant les cérémonies. Je n'en connais point, du moins dont le titre leur assigne cette destination. Il est cependant possible d'imaginer sans trop d'in vraisemblance ce qu'étaient les formules accompagnant les rites purement funéraires qui constituent la phase finale des mystères. Elles étaient sans doute semblables à celles, nombreuses et bien connues, généralement en usage pour les funérailles, et dont la tradition faisait du reste remonter l'origine au temps fabuleux de l'enterrement d'Osiris, en l'honneur de qui elles avaient été composées par Isis et son fils Horus. On ne peut, au contraire, avancer que de très vagues et fragiles conjectures en ce qui concerne les Textes lus pendant les opérations relatives à la confection des images sacrées. Je pense qu'il convient d'en chercher quelques-uns parmi ceux qui sont gravés dans les chapelles osiriennes des terrasses du temple de Dendara, tels les litanies à Osiris sous ses formes locales, le *Livre de protéger la barque divine*, la *neshmit*, qui tenait une place notable dans le mythe du dieu en Abydos, et surtout le *Rituel de la veillée d'Osiris*, dont une grande partie se trouve aux temples d'Edfou, de Dendara et de Philæ. Je ne suis pas éloigné de croire, en raison de leur caractère particulier, que certains des opuscules rassemblés au papyrus Bremner-Rhind (n° 10.188 du British Museum) aient été aussi en

rapport avec ces cérémonies. Mais il est impossible d'en fournir une preuve formelle.

J'ai fait suivre ma traduction de commentaires parfois assez longs portant sur des points litigieux du texte et sur divers sujets ayant trait aux divinités, cérémonies, lieux saints, nécropoles sacrées, villes osiriennes, mythes, produits végétaux, etc. cités dans l'inscription ou en connexion avec les mystères. J'ai dû, trop souvent à mon gré, lorsqu'il ne s'agissait pas de remarques touchant la composition même du texte, réduire mon exposé à des généralités et renoncer à épuiser la question, afin d'éviter de déborder le cadre de ce travail. J'espère que ces notes, pour incomplètes qu'elles soient, ne paraîtront pas complètement dépourvues d'intérêt et que quelques-unes d'entre elles seront peut-être plus tard l'objet de recherches plus approfondies que celles auxquelles je me suis livré.

Le Vésinet, février 1948.

Émile CHASSINAT.

PUBLICATIONS ANTÉRIEURES

TEXTE.

- H. BRUGSCH, *Recueil de monuments égyptiens*, t. I (1862), pl. XV-XVI ⁽¹⁾.
 J. DÜMICHEN, *Geographische Inschriften*, t. II (1866), pl. I-XXVII ⁽²⁾.
 — *Resultate der auf Befehl S. M. des Königs Wilhelm I. im Sommer 1868 nach Aegypten entsendeten archäologisch-photographischen Expedition* (1869) ⁽³⁾.
 A. MARIETTE, *Dendérah*, t. III (1873), pl. 35-39.
 V. LORET, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. III (1882), p. 43-57 ; t. IV (1883), p. 21-33 ; t. V (1884), p. 85-103.

TRADUCTIONS ET ANALYSES.

- J. DÜMICHEN, *Geographische Inschriften*, t. II, texte, p. 1-14 sous le titre de *Der grosse Geographische Osiris-Kalender von Dendera*. Analyse assez détaillée avec commentaire.
 Fr. J. LAUTH, *Die Siebentägige Trauer um Osiris*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. IV (1886), p. 64-68. Analyse des 32 lignes publiées par H. BRUGSCH, *Recueil de monuments égyptiens* ⁽⁴⁾.
 A. MARIETTE, *Dendérah*, texte (1875), p. 270-275. Analyse sommaire.
 V. LORET, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, dans le *Rec. de trav.*, t. III (1882), p. 43-57 ; t. IV (1883), p. 21-33 ; t. IV (1884), p. 85-103. Traduction complète.
 H. BRUGSCH, *Das Osiris-Mysterium von Tentyra*, dans la *Zeitschrift f. ägypt. Sprache*, t. XIX (1881) p. 77-111. Traduction complète.
 J. DÜMICHEN, *Die dem Osiris im Dendera Tempel geweihten Räume und deren ehemalige Verwendung* dans la *Zeitschrift f. ägypt. Sprache*, t. XX (1882), p. 88-101, 148-149. Corrections aux traductions de Loret et Brugsch. Article inachevé.
 R. LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia* (1881-1886), p. 725-744. Analyse assez développée.

⁽¹⁾ Comprend seulement les col. 128-159 de l'inscription qui sont gravées sur la paroi est de la chambre.

⁽²⁾ Une colonne du texte a été oubliée par le copiste. Les figures qui illustrent l'inscription ne sont pas reproduites dans cette édition.

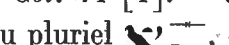
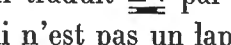
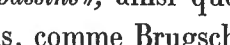
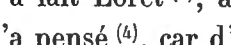
⁽³⁾ Je n'ai pu utiliser cet ouvrage, qui est signalé par V. LORET, *Rec. de trav.*, t. III, p. 43, n. 2.

⁽⁴⁾ Se ressent de l'inexactitude de la copie d'après laquelle elle a été faite.

Col. 40 [2]. — . On a rendu ce titre par «Horus qui ouvre la séparation des deux terres»⁽¹⁾ et par (Horus) «qui a terminé le carnage des deux terres»⁽²⁾.

Je pense qu'il peut mieux s'expliquer par «l'Horus arbitre de la séparation des deux terres»,  est le titre habituel décerné aux Pharaons; dans son ensemble, la phrase correspond au «nom d'Horus» qui constitue l'un des trois éléments du protocole officiel des rois d'Égypte. Par sa composition, *wp s'd t:wy* est comparable à l'épithète  «arbitre des deux rivaux» donnée à Thot en souvenir de la médiation du dieu entre Horus et Seth, qui mit fin à leurs luttes. Je ne vois pas dans la légende osirienne, telle qu'elle nous est connue, d'événement auquel pourrait se rapporter cette terminaison du carnage des deux terres, pas plus qu'à l'ouverture de la séparation des deux terres. Au contraire, Osiris ayant reçu en héritage de son père Geb la royauté de l'Égypte unifiée en ses deux parties, il me semble qu'il soit fait allusion à l'action souveraine du dieu en vue de maintenir la constitution territoriale du pays dans l'état où son prédécesseur la lui avait transmise. On le considérerait comme l'arbitre d'une situation juridique que, seul, il avait le pouvoir de modifier.

Col. 40 [3]. —  a été traduit de façon singulière par Loret⁽³⁾: «le soleil, Osiris, seigneur de Mendès», et par Brugsch⁽⁴⁾: «die Sonne (der König) Osiris, Herr von Busiris». De même que dans de très nombreux textes, surtout récents,  est écrit ici pour  «roi de la Haute et de la Basse-Egypte». On trouvera d'ailleurs un peu plus loin (col. 42-43) une variante graphique qui le confirme:  etc.

§ 2. —           

§ 2. —  Quant au moule du Khenti Amentit, il porte gravé sur la poitrine, savoir: «Roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Pharaon Sokaris, aimé de l'engendreur qui l'a engendré» [1].

⁽¹⁾ V. LORET, *Rec. de trav.*, t. III, p. 55. Brugsch l'a simplement transcrit.

⁽²⁾ ERMAN-GRAPOW, *op. cit.*, t. I, p. 299.

⁽³⁾ V. LORET, *loc. cit.*

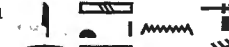
⁽⁴⁾ H. BRUGSCH, *loc. cit.*

Col. 41 [1]. — . Loret⁽¹⁾: «Pharaon, aimé de Sokaris, père de celui qui l'a engendré». Brugsch⁽²⁾: «Pharao-Sokar, Freund des Erzeugers seines Erzeugers (d. i. seines Grossvaters)».

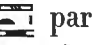
Le titre *pr-'* s'applique sûrement à Sokaris, comme l'a compris Brugsch. Les moules destinés à la fabrication des images d'Osiris et du Khenti Amentit, de même que les coffres dans lesquels elles étaient déposées, portaient tous le nom de ces dieux (§ 3, 4, 5, 6, livre VII, § 1). En isolant *pr-'* du nom de Sokaris, «Pharaon, aimé de Sokaris», on modifierait foncièrement la signification de l'inscription. Le propriétaire du moule ne serait plus le dieu mais le roi anonyme désigné par le mot «Pharaon»; partant, l'effigie deviendrait la sienne. Une telle interprétation est inadmissible. Elle est d'ailleurs contredite par le libellé des textes gravés sur les autres ustensiles composant le matériel employé pour la célébration des mystères.

Les traducteurs se sont mépris sur le sens de *wtt wtt sw*, littéralement l'«engendreur (qui a) engendré lui», périphrase qui, dépouillée de sa forme emphatique, veut dire «son père».

La traduction «père de celui qui l'a engendré» ferait de Sokaris son propre grand-père; l'autre, aimé de l'engendreur de son engendreur, c'est-à-dire aimé de «son grand-père» ne tient pas compte du rôle grammatical de , pronom régime direct de *wtt* «engendré».

§ 3. —    

§ 3. —  Quant aux bassins [1] du lambeau divin, ils sont gravés, sur leur *shenbit* [2], au nom de Khenti Amentit.

Col. 41 [1]. — J'ai traduit  par «bassins», ainsi que l'a fait Loret⁽³⁾, à cause du pluriel , qui n'est pas un lapsus, comme Brugsch l'a pensé⁽⁴⁾, car d'autres passages en confirment le bien fondé.

L'auteur dit en effet, à propos du «bassin du lambeau»:  (col. 17) «il est fait en bronze noir et se compose de deux bassins». Il le considère indifféremment comme un objet unique ou double, suivant que les éléments dont il est formé sont réunis ou séparés. Il l'appelle souvent le «double bassin»,  (col. 2, 3, 4, 7, 12 et pass.),  (col. 108), désignant ses deux parties par «bassin droit» et «bassin gauche» (col. 103), et nomme le coffre où on l'enfermait  (col. 48) «coffre des bassins du lambeau divin».

Il s'exprime de même concernant le moule,  de Sokaris, qui était aussi en deux pièces, le «moule face», , et le «moule arrière»,  (col. 32)

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 55. ⁽²⁾ *Ä.Z.*, t. XIX, p. 87. ⁽³⁾ *Rec. de Trav.*, t. III, p. 55. ⁽⁴⁾ *Ä.Z.*, t. XIX, p. 87.

et le dénomme parfois  (col. 23) « double moule », exactement comme il fait pour le « bassin »,  et .

Col. 41 [2]. — . Ce mot, s'il n'a pas été introduit par inadvertance dans le texte, a une valeur différente de son sens habituel, « buste, gorge, gosier », et que je n'ai pas su rendre. V. Loret ⁽¹⁾ et H. Brugsch ⁽²⁾ l'ont interprété par « ventre » et « Oberfläche ».

La description qui est donnée du « bassin du lambeau divin » (col. 17) permet de l'imaginer sous l'aspect de deux augets carrés en bronze mesurant 0.245 mill. de côté et profonds de 0.065 mill., l'un servant de couvercle à l'autre. A moins que les détails fournis soient incomplets, et il ne semble pas, il est difficile de voir à quelle partie d'un objet de cette forme le nom de *shenbit* pourrait convenir. « Ventre » serait un élargissement un peu hardi du sens « corps » que ce terme exprime parfois, mais qui ne s'est jamais rencontré appliqué aux parois d'une boîte et est limité à l'homme, à ma connaissance. « Surface » doit être éliminé plus sûrement encore. On aurait écrit                           

V. Loret ⁽¹⁾ et H. Brugsch ⁽²⁾ ont traduit ce terme par « tenon » et « Nagel ».

Les tenons d'assemblage des panneaux des sarcophages anthropoïdes sont réservés d'ordinaire dans les ais mêmes dont ceux-ci se composent ; il ne s'agit donc pas d'eux. Mais les planches qui forment ces panneaux sont reliées entre elles par des chevilles de bois dur. Les clefs ou tenons destinés à fixer le couvercle sur la caisse, et qui viennent se loger dans des mortaises ménagées à cet effet dans l'épaisseur des parois des deux pièces, sont constitués par des lamelles taillées, elles aussi, dans du bois de nature plus résistante que le sycomore. Cela explique sans doute la distinction faite par l'auteur : le sycomore est réservé à la construction du sarcophage, le bois *meri* aux éléments secondaires.

Si mon raisonnement est juste, *shl.t.w* (?) pourrait s'étendre à l'ensemble des chevilles et des clefs. Le mot aurait alors un sens général en rapport avec la fonction propre aux unes et aux autres, qui présente une certaine analogie. Il est difficile de juger sur ce seul exemple. Je crois cependant qu'il est plutôt question des clefs, les chevilles jouant un rôle secondaire dans l'équipement du cercueil. C'est pourquoi j'ai traduit par « tenons », sous la réserve précise, toutefois, que ce sont ceux qui servaient à maintenir en place le couvercle sur la cuve du sarcophage.

Col. 42 [2]. — . Loret : « barbe divine » ⁽³⁾ ; H. Brugsch : « heilige Locke » ⁽⁴⁾. Voir col. 32, rem. 5.

Col. 42 [3]. —  : « Couleur vert foncé », d'après Loret ⁽⁵⁾ ; « roth Farbenglanze », selon H. Brugsch ⁽⁶⁾. Le premier sens semble préférable. Le creux des hiéroglyphes gravés sur les sarcophages en bois est en effet souvent peint en vert sombre, surtout aux anciennes époques, jamais en rouge. Une autre explication se présente aussi à l'esprit, mais qui impliquerait une confusion entre les mots  et , qui désigne le « cartouche » à l'intérieur duquel on inscrivait les noms royaux. Ce qui porterait à le supposer est ce qu'il est dit une autre fois, au sujet de la statuette de Sokaris (col. 133-134), qui porte « son nom gravé dans (litt. « sur ») un cartouche d'Horus oup shad taoui », . L'emploi des prépositions différentes, *m* et *hr*, m'a empêché de m'arrêter définitivement à cette conjecture qui suppose en outre une erreur du texte.

⁽¹⁾ Rec. de Trav., t. III, p. 55.

⁽²⁾ A. Z., t. XIX, p. 87.

⁽³⁾ Rec. de Trav., t. III, p. 55.

⁽⁴⁾ A. Z., t. XIX, p. 87.

⁽⁵⁾ Rec. de Trav., t. III, p. 56.

⁽⁶⁾ A. Z., t. XIX, p. 88.

Col. 43 [4]. — . Les premiers traducteurs se sont mépris sur la signification de ce signe. V. Loret : « le grand du sistre » ⁽¹⁾ ; H. Brugsch : « Ahi » ⁽²⁾. Cette graphie remplace constamment les mots  dans les textes gréco-romains. Voir d'ailleurs le texte parallèle, col. 40-41.

Col. 43 [5]. —                                                                                                                                                                                                                                                                    

les inscriptions du même temple ⁽¹⁾, il servait, y est-il dit,  « pour les membres divins de Min-Amon et toutes les images de bois et de pierre ». Il se composait d'asphalte,  ⁽²⁾ « pour les membres divins de Min-Amon et toutes les images de bois et de pierre ». Il se composait d'asphalte, ; et de divers aromates auxquels on incorporait, après leur avoir fait subir une cuisson prolongée et intermittente ⁽³⁾, de l'or, de l'argent et six sortes de pierres précieuses très finement broyées. Il était donc de couleur noire. Ce détail est à retenir; on verra pourquoi par la suite. C'est évidemment lui qui est nommé  « pierre divine » au Rituel de l'embaumement, où il est mis en rapport avec Min, comme l'est la  (K) à Edfou ⁽⁴⁾, lieu d'où on l'apportait, suivant le même livre :  ⁽⁵⁾ « il t'apporte d'Edfou la « pierre divine » comme il a fait pour Min lui-même ».

Son caractère funéraire s'accuse d'autre part encore. Au laboratoire du temple d'Edfou, le roi, faisant fonction de prêtre *Se-mer-ef*,  (6) « *Se-mer-ef glorificateur de son père, ensevelisseur (7) de celui qui l'a engendré* », présente à Osiris Khenti Amentit deux vases ▴ contenant l'« onguent auguste » et la « pierre divine » et dit au dieu :  (8) « *l'onguent (9) auguste (est) pour oindre tes chairs; l'onguent d'éternité (10) pour rajeunir tes os; la pierre divine pour décorer ton appareil funéraire, pour parfaire ton corps à jamais* »;  (11) « *l'huile cuite conformément à ce qui est écrit, la pierre divine exactement dosée sont pour toi* ».

Il peut paraître singulier que cette matière puisse être nommée à propos de la mise en couleurs du sarcophage d'Osiris. La raison en deviendra évidente lorsque le sens de  (var. )  , qui intervient dans la phrase comme complément déterminatif de  , aura été établi. En principe, le cas de l'emploi d'un onguent

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 389; t. II, p. 194, 196, 213, 214; t. VI, p. 165.

(2) *Op. cit.*, t. II, p. 214.

⁽³⁾ Les opérations duraient vingt-et-un jours, dont huit de cuisson alternant avec des arrêts de deux jours en général.

⁽⁴⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 214 ; t. VI, p. 165. Aussi, t. II, p. 196 :  « la pierre divine » également, de Min-Amon, le Grand Aoun qui réside à Edfou».

⁽⁵⁾ A. MARIETTE, *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, t. I, pl. X, l. 9; G. MASPERO, *Mémoires sur quelques papyrus du Louvre*, p. 30.

(⁶) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 213.

⁽⁷⁾ Le parallélisme des deux phrases montre que *sm't* est un nom d'agent dérivé de *sm't* « inhumer », l'« inhumeur », si l'on peut risquer ce néologisme; *ταφεύς*, *funerator*.

(⁸) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 212-213.

⁽⁹⁾ Pour le mot , voir E. CHASSINAT, *Sur quelques parfums*, dans *Rev. de l'Egypte ancienne*, t. III, p. 141.

⁽¹⁰⁾ Cf. E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 137, F. p^{re}, lint. int. G. I. Ce nom d'onguent, « chose éternelle » ou « d'éternité » est formé sur le type de  « chose d'Horus », expression par laquelle on désignait parfois le natron.

¹¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 213.

sacré pour des usages divers et dissemblables n'est pas exceptionnel : le « *mazet* pour la chapelle de la première fête » servait, comme je l'ai dit ailleurs ⁽¹⁾, pour les pratiques liturgiques et le luminaire du temple ; certaines torches étaient imprégnées d'« essence de Takenou » ⁽²⁾ ; l'une des sept huiles consacrées. On usait de même de la *ntr* 3:t pour *spy* le cercueil du dieu.

Les différents mots réunis dans les dictionnaires sous les formes , ,  et variantes sont surtout des termes d'usage courant. Il en est d'autres de rencontre plus rare et qui subsistent en démotique et en copte.

L'un d'eux figure dans la recette même de l'onguent de pierre divine :  (3)
« Plonges-y un bâton (dans l'onguent en cours de cuisson). Si tu le trouves mou, épaissis-le avec de l'encens shou de première qualité ; si tu le trouves compact, éclaircis-le avec de l'extrait fluide de nezem ».

Ce verbe *sp* a été signalé de longue date et rapproché très exactement du copte *cen, con, cwn*, *βάπτειν, ἐμβάπτειν, immergere* ⁽⁴⁾. Le sens de *cen* est attesté à la fois par les traductions des textes bibliques ⁽⁵⁾, où il correspond, dans les *Septante*, aux verbes grecs précités, et par les ouvrages techniques, où il signifie « tremper, plonger » un objet dans un liquide afin de l'en imprégner ⁽⁶⁾.

De même que βαπτειν,  a aussi, en démotique, le sens second de « teindre, mettre en couleur » : *    &                  

Les recueils de recettes alchimiques coptes fournissent également des exemples d'un substantif $\sigma\omega\pi$, écrit une fois $\sigma\eta\eta\eta\epsilon$, évidemment dérivé de ce verbe et synonyme de $\beta\alpha\varphi\eta$ «teinture», dans sa double acception d'immersion dans un bain de teinture et de liquide servant à teindre.

Il paraît dans l'exposé de pratiques relatives à la transmutation des métaux, c'est-à-dire tendant à donner aux métaux vils l'apparence de l'or et de l'argent. Les ouvrages de cette nature écrits en langue copte étant généralement peu connus, j'en citerai quelques extraits pour appuyer ma démonstration.

Le manuscrit Or. 3669 du British Museum ⁽⁸⁾ contient une recette pour la préparation d'un élixir employée dans l'« argyropée » et dont on se servait pour transformer

⁽¹⁾ *Rev. de l'Égypte ancienne*, t. III, p. 121.

(2) *Loc. cit.*

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 215 et t. VI, p. 165.

(4) V. LORET, *Rec. de Trav.*, t. XVI, p. 136, n. 1.

⁽⁵⁾ *Deut.*, XXXIII, 24; *Ex.*, XII, 22; *Lév.*, XIV, 51; *Numb.*, XIX, 18.

⁽⁶⁾ E. CHASSINAT, *Un papyrus médical copte*, p. 244, 284 et 305.

(7) F. LI. GRIFFITH, *The demotic Papyrus of London and Leyden*, t. I, p. 39 et pl. III, 34.

⁽²⁸⁾ W. E. CRUM, *Catal. of the Coptic manuscripts in the British Museum*, p. 175. Le texte en a été publié par L. STERN, *Fragment eines koptischen Tractates über Alchimie*, *Ä. Z.*, t. XXIII (1885), sans traduction.

l'étain en argent⁽¹⁾. Elle est intitulée παί πε πσνπε « *Ceci est la teinture* ». Le sens de σνπε ressort de la nature de l'opération et du résultat que l'on prétendait en obtenir.

60Π ΠΑCΠΑΚ ΝΑΛΜΟΥCΑΑΤ : Ω ΠΑΝΝΟΥΦΑΑΤΕΡ : ΟΥ[ΩΙ] ΕΠΟΥΑ ΝΟΥΛ
ΘΝΟΟΥ ΤΑΛΥ ΕΥΑΛΚΑΡΟΟΡΕ : ΕC2ΑΚ ΜΜΟΟΥ ΝΚΕ CΟΠ : ΤΟΜCΟΥ ΕΠCΩΤ ΝΙΩ.
ΝΟΥ200Υ ΜΝ ΟΥΟΥΦΗ : ΦΑΝΤΟΥΕΡΜ[ΟΟΥ Ε4C]ΟΤ4 : 60Π ΠΟΟ2 ΝΤΑΚΡΟ2Τ
[Μ]ΜΩ4 : ΘΝΟ4 2Μ ΠΜΟΟΥ ΝCΖ Ε200Υ ΦΑΝΤΕ4CΙ : ΤΑΛ4 ΕΥΑΛΚΑ[Ρ]ΟΟΡΕ :
ΦΟΥΩ ΕΧΩ4 ΦΑΝΤΕ420ΒΕC : ΟΥΛ2ΜΚ ΤΟΜC4 ΕΠCΟΤ ΟΝ : ΦΑΝΤ4ΕΡΜΟΟΥ :
ΑΚΗΤ ΕΜΩ4 : 2Μ ΠΚΟ2Τ : ΕΤ6ΗΝ : ΕΚΦΑΝΟΥΦΩ ΝΕΡ2Ο4 : CΑΤ ΟΥΤΕΡ2 2ΙΟΟ4
2ΙΧΟ CΒ ΝΤΡ2ΑΜ : ΝΚΑCΙΤΗΡΕ ΦΑ ΠΟΟ2 : Λ4ΧΩΚ « *Prends du mercure sublimé* ⁽²⁾
et ⁽³⁾ du sel ammoniac ⁽⁴⁾, un poids de chaque. Triture-les. Mets-les dans une fiole de verre ⁽⁵⁾.
Triture-les ⁽⁶⁾ une autre fois. Enfouis dans du fumier d'âne pendant un jour et une nuit,
jusqu'à ce qu'il se produise un liquide limpide. Prends de l'argent ⁽⁷⁾ que tu auras battu;
trituration-le dans ce liquide pendant deux cent sept jours, jusqu'à ce qu'il soit imprégné. Mets-le
dans une fiole de verre; verse (le liquide) par dessus, de façon qu'il soit recouvert ⁽⁸⁾. Recom-
mence l'enfouissement dans du fumier encore jusqu'à ce qu'il se produise un liquide. Mets
dans un feu doux ⁽⁹⁾. Lorsque tu voudras faire l'œuvre, projette un dirhem ⁽¹⁰⁾ de cette eau ⁽¹¹⁾
sur deux cent deux dirhems d'étain ⁽¹²⁾ : l'argent en sortira. C'est fini ».

Il est question plusieurs fois de teintures du même genre, sous le nom de cωπ, aux recueils de recettes d'alchimie Pa 1 et Pa 3 conservés à la Bodléienne, à Oxford⁽¹³⁾.

⁽¹⁾ L. STERN, *op. cit.*, p. 110.

⁽²⁾ ΑCΠΑΚ ΝΑΛΜΟΥCΑΑΤ est la transcription de l'arabe الزبيق المصعد. Tous les formulaires d'alchimie coptes dont j'ai connaissance sont postérieurs à l'invasion arabe et renferment un grand nombre de mots empruntés à la langue des conquérants.

⁽³⁾ Ω = , « et ».

⁽⁴⁾ ΑΝΝΟΥΦΑΑΤΕΡ, النوشادر.

⁽⁵⁾ ΑΛΚΑΡΟΟΥΡΕ, القارورة.

⁽⁶⁾ ΕC2ΑΚ, سحق.

⁽⁷⁾ ΠΟΟ2 « la lune », a le sens de « argent » dans le vocabulaire des alchimistes. Le nom de ce métal s'écrit aussi symboliquement par la représentation du croissant lunaire.

⁽⁸⁾ Litt. : « jusqu'à ce qu'il soit recouvert ».

⁽⁹⁾ L'emploi de la préposition 2Μ tient au fait que le vase à digestion employé pour l'opération décrite était placé non pas sur un feu découvert, mais enfoui dans un feu de fumier. Le chauffage se faisait le plus souvent soit dans un tas de fumier en fermentation, soit dans un feu de fumier, ce combustible brûlant lentement et dégageant une chaleur plus régulière que le bois. Il est fréquemment recommandé de chauffer à feu doux (cf. M. BERTHELOT, *L'alchimie arabe*, p. 97).

⁽¹⁰⁾ ΤΕΡ2, abréviation de ΤΕΡ2ΑΜ درهم, poids de 12 carats. Ce mot dérive du grec δραχμή.

⁽¹¹⁾ Litt. : « d'elle ».

⁽¹²⁾ ΚΑCΙΤΗΡΕ, κασσίτερος.

⁽¹³⁾ Ces précieux papyrus m'ont été signalés par mon savant et regretté ami, M. W. C. Crum qui, avec

Le titre d'une formule de Pa 1, l. 9, qui reproduit en le complétant celui du manuscrit du British Museum signalé plus haut, confirme l'identité de σνπε et de cωπ : παί πε πcωπ ΝΤΑ ΠCΑ2 ΤΑΜΟΙ ΕΡΟ4 « *ceci est la teinture que le maître a créée* ». Ces élixirs sont également appelés cωπ ΝΝCΟΦΟC (Pa 1, l. 86, et Pa 3, l. 58) « *teinture des savants* » ⁽¹⁾. Il résulte en outre d'une recette pour la fabrication artificielle de l'or (Pa 1, l. 82-94, et Pa 3, l. 56-64), que ces cωπ avaient la propriété de « teindre », χωχ ⁽²⁾, les métaux soumis à leur action. Cette faculté est d'ailleurs rendue évidente par le caractère des pratiques auxquelles ils étaient destinés.

Je reproduis la version de Pa 1, plus correcte, en la complétant par la phrase finale de Pa 3, omise dans Pa 1.

ΠΕΧΕ ΠCΑ2 ΧΕ ΧΙ ΟΥΦΙ ΝΑΛΠΟΥΛΑΤΕ ☉ ΜΝ ΟΥΦΙ ΝΑΛ) ΜΝ ΟΥΦΙ
Ν2ΕΛΜΗ ΝCΟΦΟC ΜΝ ΟΥΦΙ ΝΥΘΟΠΛΩ ΜΝ Δ ΝΦΙ 2ΝΠΕΤΦΗΠΖ ΘΝΟΟΥ ΤCΟΟΥ
2Ν ΠCΩΠ ΝΝCΟΦΟC ΧΙ ΤΕΥΠΑΦΕ ΠΑCΤΕ 2Ν ΠΠΩΠ (lire ΠCΩΠ Pa 3, l. 59)
ΝΝCΟΦΟC ΝΖ Ν200Υ ΒΟΛΗC ΕΒΟΛ ΛΑC ΜΜΟΟΥ ΤCΩ ΤΠΑΦΕ ΝΤΑΚΤCΟC 2Ν
ΠCΩΠ ΕΙΦΟΥΕΙ ΜΜΟΟΥ ΚΑΤΑ CΟΠ ΤΑΛΥ Ε20ΥΝ ΕΠΑΛ2ΑΛ ΜΝ ΠΑΛΚΤ ΝΓ
ΝCΟΠ CΕΤ ΟΥΛ ΝΠΑ2ΡΕ 2ΙΧΩ 2 2ΝΠ2ΟΙΤΕ ΝΑΛΛΥ ΦΑΦΡ ☉ ΚΑΛΩC ΑΛΛΑ
ΦΑΝCΗ (lire ΦΑΚCΗ, Pa 3, l. 63) ΠΕ4ΦΙ 2ΝΠ2ΟΙΤΕ (la suite dans Pa 3 seulement)
ΝΤΑΚΧΩΧ4. « *Le maître a dit : prends un poids de limaille d'or* ⁽³⁾, *un poids de limaille d'argent* ⁽⁴⁾, *un poids de mercure du savant* ⁽⁵⁾, *un poids de cuivre* ⁽⁶⁾ *et quatre poids de pet-*
phêke ⁽⁷⁾. *Triture-les; fais-les macérer dans la teinture des savants. Prends-en la moitié;*
(fais-la) cuire dans la teinture des savants pendant 7 jours. Elle se dissoudra et produira un

une générosité dont je lui ai grande gratitude, m'en a remis une copie et m'a autorisé à la publier. Je compte donner prochainement une étude de ces textes, auxquels je joindrai quelques autres documents semblables en ma possession.

⁽¹⁾ CΟΦΟC, σοφός, le « *savant* », celui qui est passé maître dans l'exercice d'un art. Les ouvrages d'origine grecque emploient de préférence le terme φιλόσοφος. L'équivalent copte est CΑ2, ΠCΟΦΟC ΕΤΕΠCΑ2 (Pa 3, l. 21), mot traduit par معلم dans la *scala* bohairique (KIRCHER, p. 480) et qui correspond de même à حكم. Ainsi, le OME ΝCΟΦΟC (Ms. Brit. Mus., X, 12), var. ΚΑ2 ΝCΑ2 (fragm. alch. inédit), ΚΑ2 ΝCΟΦΟC (fragm. alch. inédit), le « *lut sapientiae* » des alchimistes du moyen âge (M. BERTHELOT, *La chimie au moyen âge*, t. I, p. 100), est nommé الطين الحكم dans l'alchimie arabe.

⁽²⁾ Cf. χωσε, S., tingni, colorare: χωσε S., tinctura.

⁽³⁾ ΑΛΠΟΥΛΑΤΕ, اَلزَّيْفِ est le signe alchimique de l'or. ΑΛΠΟΥΛΑΤΕ ☉ traduit χρυσού ρίνημα des alchimistes Grecs.

⁽⁴⁾ Abréviation du mot précédent. Le mot « argent » est représenté par le croissant lunaire, notation alchimique habituelle pour ce métal. C'est l'ἀργύρου ρίνημα des Grecs.

⁽⁵⁾ 2ΕΛΜΗ (2ΕΡΜΕC, Pa 3, l. 57), έρμης. Le « *mercure du savant* » (CΟΦΟC) ne correspond pas spécifiquement à notre mercure.

⁽⁶⁾ Cryptogramme pour χαλκος, χαλός.

⁽⁷⁾ Forme semi-cryptographique donnant ΠΕΤΦΗΚΕ en clair. Je n'ai pas réussi à identifier cette matière dont le nom doit être emprunté au lexique hermétique.

liquide. Fais macérer (dans celui-ci) la moitié (restante) que tu as fait macérer dans la teinture; laisse sécher chaque fois. Mets dans du vinaigre⁽¹⁾ et dans du alkt⁽²⁾ à trois reprises. Projette une (partie) de la préparation sur 60 (parties) de cuivre blanc⁽³⁾; il se produira du bon or⁽⁴⁾, mais tu trouveras son poids (égal à celui) du cuivre que tu auras teint».

On peut tirer de ces citations la conclusion que  s'apparente au démotique * et au copte $\sigma\eta\eta\eta\epsilon$, $\sigma\omega\pi$, «teindre, teinture», ainsi qu'à , «plonger, tremper» un objet dans un liquide, dont je rappelais tout à l'heure la corrélation de sens avec $\beta\acute{\alpha}\pi\lambda\epsilon\iota\nu$. La    était une espèce d'onguent pour teindre, pour mettre en couleur, — propriété qu'elle tenait de l'asphalte dont elle se composait en majeure partie, — par opposition avec la ntr ³:t employée dans les offices religieux; j'ai déjà signalé une distinction analogue au sujet du *Mâzet* de la chapelle de la première fête. On en recouvrait la caisse et le couvercle du sarcophage, à l'exception des yeux et de la perruque, qui étaient traités de façon différente. La phrase                      devient dès lors compréhensible, ainsi que le passage mutilé de la col. 43 : «on lui applique la $neter$ $\bar{a}a\bar{i}t$ qui sert à peindre; on fait ses yeux en émail (?)⁽⁵⁾ et sa perruque en lapis lazuli»⁽⁶⁾.

Cette pratique singulière conduit à un rapprochement auquel l'indication un peu ambiguë suivant laquelle la « pierre divine » servait                         «pour les membres divins de Min-Amon et toutes les images de bois et de pierre», ainsi que pour                          «parer l'appareil funéraire» faisait déjà songer. Elle permet sans doute d'élucider un point d'archéologie religieuse laissé jusqu'à présent sans explication.

⁽¹⁾ $\alpha\lambda\epsilon\lambda\lambda$, جَل .

⁽²⁾ $\alpha\lambda\alpha\kappa\tau$ mot emprunté à l'arabe et dont je n'ai pas trouvé l'équivalent.

⁽³⁾ $\sigma\omega\iota\tau\epsilon$ $\alpha\lambda\alpha\lambda\gamma$. Semble signifier littéralement «hyène blanche». C'est un des nombreux noms conventionnels donnés par les alchimistes aux matières dont ils se servaient pour leur travaux. Je pense qu'il s'agit du cuivre blanchi souvent employé pour la fabrication de l'or.

⁽⁴⁾ $\omega\alpha\chi\epsilon\rho$  = $\omega\alpha\chi\epsilon\rho$ $\rho\eta$ (ms. du British Museum, XVIII, 7); correspond à l'expression $\phi\alpha\nu\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{o}\varsigma$ du papyrus X de Leyde publié par M. BERTHELOT, *Archéologie et histoire des sciences*, p. 280, § 28.

⁽⁵⁾ La signification du mot                          $idbw$ n'est pas exactement établie. MM. Erman et Grapow (*Wörterbuch*, t. I, p. 153) supposent que c'est peut-être le nom d'un minéral. Il est fort possible que ce soit celui de la pâte de verre ou de l'émail, matières dont les yeux enchâssés dans les sarcophages sont le plus souvent faits.

⁽⁶⁾ Je traduis «lapis lazuli» et non «couleur bleue» parce que la perruque de l'image fabriquée avec le moule de Sokaris était de «lapis lazuli véritable» (col. 128). J'imagine que le petit cercueil destiné à recevoir le simulacre divin devait être traité avec le même soin. Il est cependant possible que la perruque ait été peinte dans les deux cas, l'indication ayant simplement pour objet de spécifier que la couleur employée était faite avec du lapis lazuli porphyrisé et non avec une matière bleue de moindre qualité, le                          «lapis lazuli factice».

⁽⁷⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 213.

Plusieurs hypogées royaux, aux Biban el-Molouk, en particulier ceux de Thoutmosis III⁽¹⁾, Thoutmosis IV⁽²⁾, Aménophis II⁽³⁾ et Tout-ankh-Amon⁽⁴⁾, renfermaient de nombreuses figures d'homme et d'animaux en bois entièrement recouvertes d'une substance noire dont l'apparence est celle du bitume ou du goudron. Ces sculptures étant généralement de facture soignée, il est invraisemblable que les artistes qui les ont produites aient eu la malencontreuse inspiration de les enlaidir par cet enduit grossier et inesthétique qui fait disparaître les finesses du modelé. Des sarcophages également en bois, rectangulaires ou anthropoïdes, et des caisses à canopes appartenant à de hauts personnages de la XVIII^e dynastie ayant reçu, par faveur, la sépulture dans la Vallée des rois, portent le même revêtement noir égayé de quelques rehauts d'or⁽⁵⁾. Le contraste est frappant entre l'aspect de ces statues et de ces coffres et celui des autres pièces du mobilier mortuaire, où l'artisan a ordinairement utilisé les ressources de la polychromie avec un goût sûr et raffiné. Le décorateur a certainement été contraint de subir les exigences d'une règle religieuse impérative en rapport avec le traitement auquel le sarcophage d'Osiris Khenti Amentit était soumis.

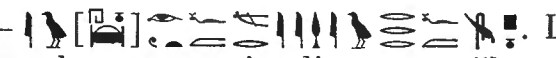
Le caractère funéraire de la préparation appelée « pierre divine », nettement accusé par les textes d'Edfou et le *Rituel de l'embaumement*, établit, ce me semble, une relation étroite, et peut-être l'identité complète, entre celle-ci et l'enduit noir dont je viens de parler.

Il serait intéressant de vérifier le fait par l'analyse chimique de cette peinture et sa comparaison avec la recette de la ntr ³:t.

L'existence de deux passages concernant le peinturage du sarcophage de Sokaris à deux dates différentes, les 15 (col. 43) et 22 Khoiak (col. 146), soulève un problème auquel il est impossible d'apporter une solution satisfaisante. L'une des dates est évidemment erronée; mais laquelle?

On se servait bien, pour les statuettes de Sokaris, pendant les mystères, de deux caisses funéraires⁽⁶⁾. Elles n'étaient ni de même forme et ni de même bois. L'une, appelée  , était réservée à l'image nouvellement moulée; l'autre, le       

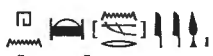
est que la mention du 15 a peut-être quelque chance d'être la bonne, car le passage où elle se trouve est consacré tout entier à la description détaillée du *nb 'nh*, ce cercueil, au contraire, est cité incidemment à la col. 146, qui appartient au livre VII, d'une documentation parfois peu sûre, presque toujours présentée sans ordre.

Col. 43 [6]. — . La petite lacune du début de l'avant-dernière phrase nous prive d'un mot qu'il est malheureusement impossible de rétablir à l'aide du contexte ou du texte de la col. 146 relatif au sarcophage dont la description est donnée dans ce paragraphe.

Il ne semble pas que le terme détruit puisse être le nom d'une pièce de bois faisant partie du cercueil. Celui-ci est désigné dans son ensemble, caisse et couvercle, par *nb 'nh*. Il est fabriqué en sycamore, et l'on spécifie que les tenons, *shl.t.w* (?), qui en assurent la fermeture sont en bois *meri*. Ses éléments essentiels sont, par conséquent, tous mentionnés. Il s'agit donc d'un objet indépendant mais qui, pourtant, devait avoir un rapport plus ou moins direct avec lui, puisqu'ils sont cités ensemble.

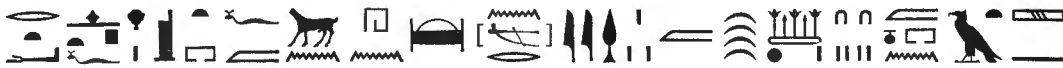
Je crois possible de formuler à son sujet une hypothèse plausible.

Le sarcophage dont il vient d'être question était destiné à la statuette de Sokaris; celle du Khenti Amentit, sensiblement différente dans sa forme générale, n'aurait pu, en effet, y trouver place. L'inscription qu'il portait reproduit du reste le texte gravé sur le moule de Sokaris (col. 40-41), et la confusion que risquerait de faire naître le nom de  qui s'y trouve est écartée par la glose de la col. 116 :  « Sokaris, que l'on appelle Osiris Khenti Amentit ».

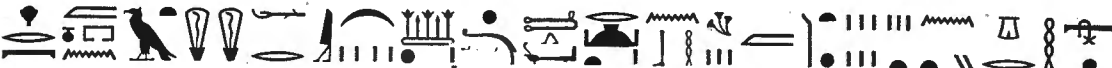
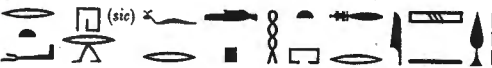
Il était indispensable de fixer ce point particulier au préalable, car, ainsi que nous le constatons à la col. 128, l'effigie de Sokaris était déposée, aussitôt achevée, non pas dans un cercueil anthropoïde en sycamore, mais dans un  « coffre de bois meri », c'est-à-dire fait de la même matière que l'objet dont le nom a disparu. Il y avait donc, semble-t-il, deux coffres funéraires de type et de nature différents à l'usage de la figurine symbolisant Sokaris, comme le texte mutilé le laisse soupçonner.

Comment expliquer l'emploi apparemment anormal de ce double sarcophage pour un seul simulacre de momie?

Après avoir été extrait de son moule, celui-ci était peint puis exposé au soleil pour sécher. On devait ensuite :



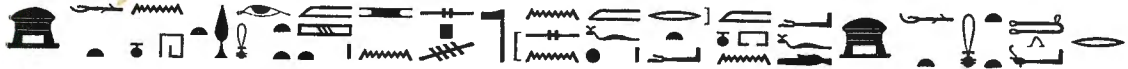


(col. 128-131)⁽¹⁾, « le mettre à sa place dans un coffre de bois meri, le 24 Khoiak, à l'intérieur du tombeau supérieur, à la 9^e heure de la nuit. Enlever l'image de ce dieu de l'année précédente. Couper le maillot qui est sur elle. Faire les quatre senb et lier le toum du hemaka⁽²⁾. Ce dieu y ayant été enseveli suivant toutes les prescriptions de l'ensevelissement, conformément à ce qui est consigné au Livre de l'enterrement, le déposer sur des rameaux de sycamore hors de Busiris supérieure à l'intérieur d'une aterti, jusqu'à ce que vienne le dernier jour de Khoiak. Transporter au Lieu des plantes nebeh à la 9^e heure de la nuit; l'introduire dans la chASSE qui est sous les persées ».

L'image divine préparée pendant les mystères était donc enterrée le jour de la clôture des fêtes de l'année suivante. Durant un an, elle séjournait dans un coffre de bois *meri* et, le moment venu, on procédait au renouvellement de son enveloppe de bandelettes avant de l'inhumer. C'est alors, sans doute, qu'elle était enfermée dans le sarcophage anthropoïde décrit dans ce paragraphe.

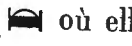
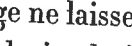
Le rituel n'en dit mot, mais il est permis de supposer que l'appareil funéraire était remplacé en totalité — y compris le cercueil — à l'occasion de l'enterrement, par analogie avec ce qui se passait pour le Khenti Amentit et le bassin du lambeau divin. L'un et l'autre étaient enterrés de même après un an.

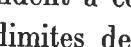



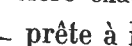
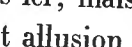
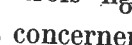

(col. 114-116) « On apporte le Khenti Amentit de l'année précédente; on lui applique l'onguent et les bandelettes et on l'ensevelit, le 24 Khoiak; on le met à l'intérieur d'un coffre de sycamore. Procéder de même pour le bassin du lambeau divin de [l'année précédente]; mettre dans un coffre pareillement. Transporter pour les y enterrer, à la nécropole, le dernier jour de Khoiak ».

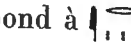
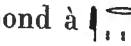
⁽¹⁾ Pour les noms des pièces du maillot et les noms de lieu, voir les remarques qui accompagnent le § 2 du livre VI auquel cette citation est empruntée.

⁽²⁾ L'explication de ces termes techniques sera donnée plus loin, au § 14 du présent livre.

La nature et la succession des opérations auxquelles l'image de Sokaris, le Khenti Amentit et le bassin du lambeau étaient soumis avant la cérémonie de l'enterrement étaient évidemment identiques. Le Khenti Amentit et le bassin, revêtus d'une enveloppe neuve, étaient déposés dans un . De même que pour eux, l'ensevelissement définitif de la statuette de Sokaris comportait sans nul doute le transfert dans un autre cercueil. Extraite du  où elle avait passé un an, elle était mise dans le , après une ultime toilette, pour y être conduite au tombeau. L'emploi des deux sarcophages réservés à son usage ne laisse place qu'à cette seule interprétation hors de laquelle la mention du *nb 'nh* deviendrait inexplicable.

On peut dès lors conclure avec vraisemblance que le mot détruit était le nom du coffre *hn* où la statuette reposait provisoirement en attendant l'acte final des mystères. Il est normal que, en raison de leur destination commune, le *nb 'nh* et le *hn* aient été cités ensemble. Les dimensions de la censure correspondent à celle du groupe . La forme  doit être écartée; elle excéderait les limites de la lacune.

L'état du texte ne permet pas de reconnaître à quoi se réfère exactement la dernière phrase du paragraphe :   . Le suffixe  prête à l'amphibologie. Se rapporte-t-il au mot disparu? ce qui *a priori* est logique, ou à *nb 'nh* ce qui est également possible, car, souvent, après une digression assez longue, l'auteur revient sans transition au sujet principal de son exposé ⁽¹⁾. C'est je crois le cas ici; mais rien ne permet de l'affirmer. La représentation, , à laquelle il est fait allusion nous aurait certainement éclairés sur ce point. Par malheur, elle fait défaut. Elle se trouvait sans doute dans l'original manuscrit du rituel; on a négligé de la joindre à la reproduction lapidaire du texte. Celle-ci est accompagnée de trois figures seulement, qui sont : la cuve-jardin contenant le moule du Khenti Amentit ⁽²⁾ (paroi ouest); le moule du Khenti Amentit (paroi sud); celui de Sokaris, couché à côté d'une statuette de bois doré de la « Grande, créatrice des dieux », en présence de qui, comme il est dit plus loin (col. 127 et suiv.), on remplissait ce moule des matières d'où Sokaris devait symboliquement renaître. L'omission est certaine. Pour les trois figures existantes, il y a quatre renvois à des  dans l'inscription, lesquels concernent la cuve-jardin (col. 16), le sarcophage de Sokaris ou l'objet décrit avec lui (col. 43), le moule du Khenti Amentit (col. 113), enfin, le moule de Sokaris (col. 123).

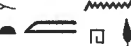
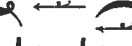
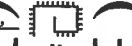
La traduction « scrupuleusement, d'après cette formule », qui a été donnée de ce passage ⁽³⁾, n'en respecte pas le sens véritable.  correspond à  de la langue du Nouvel Empire et marque le rapport, la dépendance, ce qui est propre à quelqu'un,

⁽¹⁾ Voir par exemple livre II, § 1, et livre V, § 26.

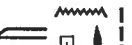
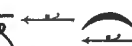
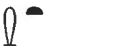
⁽²⁾ Il n'est pas désigné expressément, mais c'est de lui qu'il s'agit sans nul doute, voir livre II, § 5 (p. 248 et suiv.). Le moule de Sokaris, dont la forme est d'ailleurs différente, n'était à aucun moment déposé dans la cuve-jardin.

⁽³⁾ V. LORET, *Rec. de trav.*, t. III, p. 56.

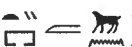
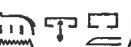
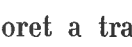
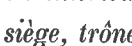
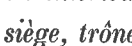
à quelque chose. *hw ir(y)w-f m ssm pn* signifie littéralement « est (ce qui) lui est propre comme cette représentation ». L'auteur veut dire par là que l'objet désigné est conforme en toutes ses parties au dessin qui devrait accompagner le texte et auquel il renvoie.

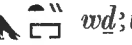
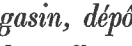
§ 5. — ⁴³   ⁴⁴            

§ 5. — ⁴³ Quant au coffre ⁴⁴ du Khenti Amentit, il est fait en sycomore. Sa longueur est de 1 coudée 1 palme, sa largeur de 3 palmes, sa profondeur de 3 palmes. Il porte gravé sur lui le nom de Khenti Amentit.

§ 6. — ⁴⁴                     

§ 6. — ⁴⁴ Quant au coffre des bassins ⁽¹⁾ du lambeau divin, il est [fait] en sycomore. Il y a un compartiment à l'intérieur, où l'on met les (étoffes) hors de service du *Per nefer* [1]. Sa longueur est de 1 coudée 1 palme, sa largeur de 3 palmes [2]. ⁴⁵ Il porte gravé sur lui le nom de Khenti Amentit.

Col. 44 [1]. —       . Loret a traduit : « un siège est dans son intérieur et on y place les restes des offrandes » ⁽²⁾, rapprochant  de  « siège, trône », dont il diffère sans aucun doute, et confondant, par suite d'une mauvaise lecture,  avec  ⁽³⁾ qui, ainsi déterminé, ne peut signifier « offrandes ». Brugsch a mieux compris le texte d'une façon générale : « ein besondere Abtheilung sei in ihm, um seine Rollen des guten Hauses (d. i. die Todten-Papyrus) hineinzulegen » ⁽⁴⁾.

Le mot  *wd;ty*, omis au *Wörterbuch*, doit être, je suppose, rapproché de   « magasin, dépôt ». C'est, dans le cas particulier, une case, un compartiment réservé dans le coffre pour y mettre les .

⁽¹⁾ Il n'y avait en réalité qu'un seul bassin composé de deux pièces, comme les moules de Sokaris et du Khenti Amentit. J'ai exposé, p. 347, les raisons pour lesquelles l'auteur emploie le pluriel à son sujet.

⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 56.

⁽³⁾ Cette leçon ne figure pas dans les autres éditions. La lecture *pr nfr* est certaine. Voir, d'ailleurs le même nom de lieu à la col. 111.

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 88.

Il est plus difficile de définir la nature de ces objets. Il s'agirait, selon Brugsch, de « rouleaux » (de papyrus), de « papyrus funéraires ». L'interprétation est ingénieuse mais ne repose sur rien. *Sfh* ne s'est jamais présenté encore avec la signification que le savant allemand lui a prêtée et dont il ne cite, du reste, aucun exemple dans son dictionnaire hiéroglyphique. En tant que verbe, *sfh* exprime le plus souvent l'action d'« ôter », d'« enlever » un vêtement. C'est le terme consacré pour les opérations rituelles de la vêtue des dieux ⁽¹⁾. Comme substantif dérivé, il s'applique à « ce qui a été enlevé », la dépouille, les vêtements usagés, hors de service ⁽²⁾. Pour bien comprendre l'emploi qui en est fait ici, il est nécessaire d'établir en quelle occasion et pour quel motif le bassin était mis dans le coffret avec les *sfh.w*.

J'ai exposé ⁽³⁾ comment la statuette de Sokaris, le Khenti Amentit et le bassin du lambeau, conservés depuis les mystères de l'année précédente, étaient pourvus, le 24 Khoiak, de nouvelles enveloppes et placés ensuite, respectivement, dans le sarcophage dont il est question au § 4 de ce livre et les coffres *fd* mentionnés aux deux paragraphes suivants, avant d'être enterrés le dernier jour du mois.

A Busiris, la cérémonie concernant l'image de Sokaris se passait dans le « tombeau supérieur », sis en un lieu nommé « Busiris supérieur ». L'auteur ne dit pas où elle se faisait pour le Khenti Amentit et le bassin. Il est pourtant vraisemblable que c'était au $\overline{\text{𓆎}} \overline{\text{𓆏}}$, cité à propos des *sfh.w*; car il est rapporté, à propos de la cuve-jardin, dans laquelle le travail mystérieux du Khenti Amentit et du lambeau s'opérait, qu'on accomplissait pour elle tous les rites du *Per nefer*, $\overline{\text{𓆎}} \overline{\text{𓆏}} \overline{\text{𓆐}} \overline{\text{𓆑}} \overline{\text{𓆒}} \overline{\text{𓆓}} \overline{\text{𓆔}} \overline{\text{𓆕}} \overline{\text{𓆖}} \overline{\text{𓆗}} \overline{\text{𓆘}} \overline{\text{𓆙}} \overline{\text{𓆚}} \overline{\text{𓆛}} \overline{\text{𓆜}} \overline{\text{𓆝}} \overline{\text{𓆞}} \overline{\text{𓆟}} \overline{\text{𓆠}} \overline{\text{𓆡}} \overline{\text{𓆢}} \overline{\text{𓆣}} \overline{\text{𓆤}} \overline{\text{𓆥}} \overline{\text{𓆦}} \overline{\text{𓆧}} \overline{\text{𓆨}} \overline{\text{𓆩}} \overline{\text{𓆪}} \overline{\text{𓆫}} \overline{\text{𓆬}} \overline{\text{𓆭}} \overline{\text{𓆮}} \overline{\text{𓆯}} \overline{\text{𓆰}} \overline{\text{𓆱}} \overline{\text{𓆲}} \overline{\text{𓆳}} \overline{\text{𓆴}} \overline{\text{𓆵}} \overline{\text{𓆶}} \overline{\text{𓆷}} \overline{\text{𓆸}} \overline{\text{𓆹}} \overline{\text{𓆺}} \overline{\text{𓆻}} \overline{\text{𓆼}} \overline{\text{𓆽}} \overline{\text{𓆾}} \overline{\text{𓆿}}$ (col. 110-111). Les rares citations relevées dans les textes laissent deviner que le *Per nefer* était une sorte d'atelier funéraire affecté à la préparation des momies ⁽⁴⁾ et probablement semblable à l'*ouabit*, $\overline{\text{𓆎}} \overline{\text{𓆏}}$, où les cadavres restaient aux mains des taricheutes pendant soixante-dix jours.

On peut avoir par là une idée de ce qu'étaient les . Il s'agit des linges composant l'ancienne enveloppe du bassin et que l'on renouvelait quelques jours avant l'inhumation. Ces étoffes mises au rebut, mais qui avaient acquis un caractère sacré du fait de leur contact avec l'objet divin, étaient pieusement enfouies avec lui au cimetière ⁽⁶⁾. Ce n'est pas là une hypothèse aventureuse. Elle est fondée

⁽¹⁾ Une scène curieuse et rare, à Dendara, montre le roi déshabillant Hathor. Elle est intitulée  « *déliér* », « *ôter les étoffes mnḥ* » (E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 256, pl. CCCXII-CCCXIII). L'opération inverse est souvent représentée dans l'*Ouabit* des temples d'Edfou et de Dendara. On l'appelait , litt. : *envelopper d'étoffes mnḥ*. Le nom de l'étoffe ou du vêtement varie.

(²) Cf. ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. IV, p. 117, « das Abgelegte ».

(3) Page 359, rem. 5.

(4) Cf. ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 517.

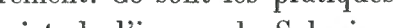
⁽⁴⁾ Il est possible que les bandelettes usagées provenant des maillots des statuette de Sokaris et du Khenti Amentit soient également comprises dans les *sfh n Pr nfr*; voir à ce sujet la remarque suivante, *in fine*.

sur un cas de tous points semblable. Les joncs qui recouvraient le moule du Khenti Amentit, dans la cuve-jardin, étaient remplacés par d'autres joncs frais, le 21 Khoiak. Le liquide provenant de l'arrosage, qui s'en écoulait, était recueilli dans un vase spécial, puis ils étaient transportés au jardin sacré pour y être enterrés (col. 108-110).

Il est question de *sfh* à deux reprises encore dans le rituel (col. 113 et 156). Une fois, l'orthographe  (col. 156) confirme, par son déterminatif , le sens qui vient d'être indiqué.

Le premier passage où le mot se rencontre est peu clair. Il est malencontreusement coupé par une lacune qui isole *sḥ* du contexte et ne permet pas d'en reconnaître la signification exacte. Après avoir dit que les deux parties du moule du Khenti Amentit devront être posées l'une sur l'autre et liées au moyen de quatre cordelettes de papyrus, l'auteur ajoute :  (col. 113) «faire de même (pour les deux parties) du bassin du lambeau divin réunies ensemble et envelopper le tout dans ces [.....] de mise au rebut» ou «à mettre au rebut».

Cette interprétation est conjecturale par suite de l'état de mutilation du texte. Elle soulève, au reste, une objection sérieuse. Il ne s'agit pas, en effet, du bassin qui doit être enterré, mais, au contraire de celui dont on se sert pendant les mystères et qui sera conservé au « tombeau supérieur » jusqu'au 24 Khoiak de l'année suivante. Par conséquent, *sfh* ne peut se rapporter aux étoffes usagées provenant de l'enveloppe du premier. Quoi qu'il en soit, on ne peut rattacher non plus  à  qui suit, ainsi que l'a fait Loret ⁽¹⁾ et traduire : « *terminer le 22^e jour du mois de Khoiak* ». La date est celle de la procession des barques (col. 21 et 73); elle dépend de la phrase qui vient après. D'ailleurs, « *terminer* » se dit  *rh*. La traduction de Brugsch : « *weil man sie sonst öffnen könnte* » ⁽²⁾, respecte la coupure régulière du texte sans être pour cela meilleure. Il n'y a, en somme, rien de sûr à tirer de ce passage privé de sa partie essentielle.

Il en va autrement de l'autre exemple :  (col. 156-157), « on amène les choses du bassin à éloigner; on leur applique la liqueur d'ensevelissement; on les dépouille du ter; on les oint comme le Khenti Amentit; on leur met le menkhit ». Ici, tout est net et précis. Les opérations concernant le bassin qui sera porté au cimetière le jour de la clôture des mystères. Il est appelé  « bassin à éloigner », allusion qui ne laisse pas de doute sur son identité. Il est d'ailleurs parlé plus loin du coffre *'fd* dans lequel il était enfermé pour l'enterrement. Ce sont les pratiques déjà indiquées aux col. 114-116, 128-131, au sujet de l'image de Sokaris, du Khenti Amentit et du bassin « de l'année précédente ». Leur succession est la même, la

(¹) *Rec. de trav.*, t. III, p. 88. (²) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 97.

forme d'expression seule diffère.  est substitué à  (col. 129) «couper le maillot»;  et  correspondent à . Les *sfh.w* du *Pr nfr* sont donc bien les étoffes de l'enveloppe du bassin «enlevées», «ôtées» au moment de procéder à son dernier emmaillotement dans l'atelier funéraire, avant l'inhumation. Il semble toutefois⁽¹⁾ qu'une partie de ces linges, ceux du Khenti Amentit et du bassin, étaient employés pour envelopper les petites barques et les figurines des dieux de la procession nautique, du 22 Khoiak, lorsqu'on les portait à la *sty-t*.

Col. 44 [2]. — La profondeur du coffre n'est pas indiquée, par oubli sans doute, car elle est donnée pour le coffre du Khenti Amentit; la longueur de l'un et de l'autre sont semblables. Il est facile de remédier à cette omission et, ce qui n'est peut-être pas sans intérêt, de déterminer de façon approximative les dimensions du compartiment réservé aux *sfh.w*.

Le bassin, de forme carrée, avait 3 palmes 3 doigts de côté. Les deux pièces qui le composaient mesuraient, superposées, 2 palmes. Le coffre destiné à le recevoir était long de 1 coudée 1 palme. Sa largeur, 3 palmes, était inférieure de 3 doigts (0.056 mill.) à celle du bassin. Celui-ci ne pouvait donc y être posé à plat mais de champ. Ainsi placé, il occupait dans le sens de son épaisseur (2 palmes) la largeur (3 palmes) du coffre; un excédent de 1 palme (0,0747) était prévu, qui correspondait à l'épaisseur des couches de bandelettes formant son enveloppe.

En conséquence, les dimensions respectives du coffre et de ses deux divisions peuvent être fixées comme suit :

Coffre : longueur, 1 coudée 1 palme; largeur, 3 palmes; profondeur, 4 palmes 3 doigts⁽²⁾.

Compartiment destiné au bassin : longueur, 4 palmes 3 doigts; largeur 3 palmes; profondeur, 4 palmes 3 doigts.

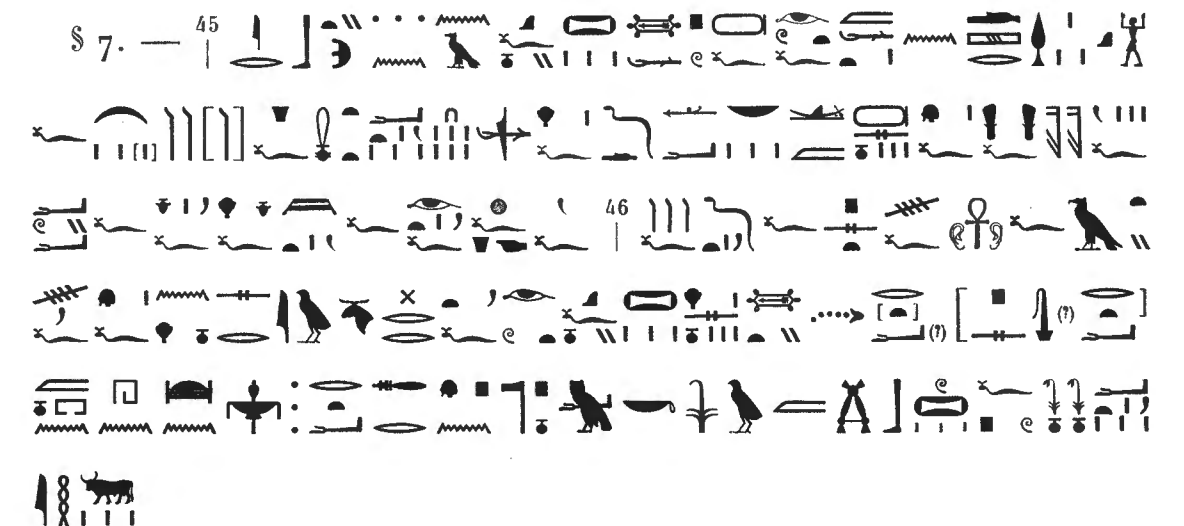
Compartiment pour les *sfh.w* : longueur, 3 palmes 1 doigt; largeur 3 palmes; profondeur, 4 palmes 3 doigts.

La case réservée aux *sfh.w* semblera sans doute de dimensions excessives par rapport au volume, relativement peu considérable, des étoffes du bassin, si l'on admet que celles-ci y étaient déposées seules. Aussi faut-il, je pense, donner à *sfh n Pr nfr* un sens plus étendu. Les soins dont les linges du bassin étaient l'objet devaient nécessairement être accordés aux maillots, non moins vénérables, des images de Sokaris et du Khenti Amentit, et il paraît probable que l'on réunissait les uns et les autres

⁽¹⁾ Voir ci-dessus, p. 288 et suiv. (col. 22, rem. 16).

⁽²⁾ Il est tenu compte, dans cette évaluation, de la place occupée par l'enveloppe du bassin, soit, comme je l'ai dit, 1 palme environ.

dans le coffre du bassin du lambeau. On s'expliquerait mal, étant donné leurs caractères communs, qu'ils eussent été traités de façons différentes et qu'il ne fût question que des premiers. D'ailleurs, il n'est pas dit de façon expresse que les *sfh* sont exclusivement ceux du bassin, et on s'exposerait au risque d'interpréter à faux la pensée de l'auteur en concluant sans réserve, du fait de leur mention à propos du coffre du bassin, qu'ils se rapportent uniquement à ce dernier.



§ 7 [1]. — ⁴⁵ Quant au moule des pains *kefni* [2], dont le nom est *sati* [3], il est fait de bois de *desher* [4]. Sa longueur est de trois palmes et trois doigts; sa largeur est semblable. Les seize membres sont gravés sur lui, chacun d'eux désigné par son nom : sa tête, ses pieds, ses tibias [5], ses bras, son cœur, son buste, sa cuisse [6]⁽¹⁾, son œil, son poing, ⁴⁶ ses doigts, son phallus [7], sa colonne vertébrale [8], ses oreilles, sa nuque⁽²⁾, sa tête à face de bélier, son *ourerit* [9]. On fait les pains *kefni* avec eux⁽³⁾. Verser (la pâte); faire [cuire (?)]; mettre dans un coffre d'argent; poser sous la tête de ce dieu [10]. Voici, on remplace ces membres (par) des bœufs [11].

Col. 45 [1]. — Un bref commentaire est nécessaire pour dégager le sens du début du paragraphe, dont la teneur est un peu confuse. Il est question en premier lieu d'un moule de bois sur lequel la représentation et le nom de chacun des seize membres sont gravés, . Pourtant, il est dit plus loin que les pains *kefni* sont faits avec «eux»⁽⁴⁾, . Le changement de pronom, qui

⁽¹⁾ Ou «son genou», voir ci-dessous, rem. 6.

⁽²⁾ Voir rem. 9.

⁽³⁾ Litt. : «sur eux».

⁽⁴⁾ Litt. : «sur eux».

passé du singulier, , au pluriel, , semblerait marquer que le nombre des moules était égal à celui des membres désignés et que le nom des seize parties du corps était gravé non sur un seul mais, chacun isolément, sur seize récipients du type décrit, ce qui est évidemment contraire à ce que le texte expose au début.

Il y a là un point difficile à élucider et qui ne peut l'être que par voie d'hypothèse. Le coffret d'argent qui était placé sous la tête du dieu,  : devait être proportionné à celle-ci, c'est-à-dire de faibles dimensions, puisque l'image momiforme mesurait seulement 1 coudée (0.523 mil.). Il ne pouvait recevoir, par conséquent, qu'un seul pain *kefni* symbolisant la totalité des parties du corps divin. Le pluriel qui figure déjà au début de la col. 45,    , rapproché de la phrase   (col. 46), prouve cependant que l'on fabriquait, en sus de celui qui était mis sous la tête du dieu, une certaine quantité de ces pains dont la destination n'est pas mentionnée, sans doute parce qu'elle n'avait point de rapport direct avec les actes fondamentaux des mystères.

On verra plus loin (rem. 2) que, d'après le décret de Canope (l. 36), des pains portant une marque spéciale, de même que le *kefni*, et appelés « pains de Bérénice », étaient donnés aux femmes des prêtres. A une époque beaucoup plus reculée, le collège des prêtres chargé de l'administration du temple d'Ouapouaitou, à Siout, percevait deux mille deux cents *kefni* à titre d'honoraires pour les cérémonies funéraires célébrées à la mémoire du prince Hâpi-djefa. On peut supposer, en s'inspirant de ces exemples, que des pains portant la marque de leur origine étaient attribués aux prêtres qui avaient le rare privilège d'être associés aux opérations des mystères osiriens.

Loret⁽¹⁾ a traduit la première phrase par « les seize membres que l'on forme au moyen de ces moules sont, en citant chacun d'eux par son nom », sans considération du sens bien connu de  « graver sur »⁽²⁾, qui se rapporte aux moules et non aux membres ; et la seconde par « on fait les gâteaux en forme de ces membres ». Ici, le pronom pluriel *sn* s'applique incontestablement aux moules. Ceux-ci, d'ailleurs, ne se différenciaient en rien les uns des autres par leur aspect extérieur. Ils étaient de modèle uniforme, ainsi qu'il résulte de leur description. C'étaient de petites boîtes carrées de 13 cent. de côté, probablement peu profondes (la hauteur n'en est pas indiquée), sur le fond desquelles, à l'intérieur, le dessin et le nom de l'objet qu'elles représentaient symboliquement étaient gravés en creux, comme marques distinctives.

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 56.

⁽²⁾ L'expression est employée dans le rituel même à propos des inscriptions gravées sur les moules de Sokaris et du Khenti Amentit (col. 40, 41), le cercueil de Sokaris (col. 42), le coffre du Khenti Amentit (col. 44), le bassin et le coffre du bassin du Khenti Amentit (col. 41, 45). La préposition  placée devant , dans l'édition de Loret, ne se trouve pas dans l'original.

La pâte qui y était versée recevait l'empreinte de la figure et de l'inscription avant d'être cuite. Ces moules sont comparables en quelque sorte aux cachets de bois à hosties coptes employés encore dans les églises d'Égypte pour estampiller les pains sacrés.

Col. 45 [2]. —  . Les pains *kefni*, on le verra par la suite (col. 47) étaient confectionnés avec de la farine de blé amidonnier et des aromates. A Diospolis du Delta, le lambeau divin, fait ailleurs d'orge et de sable, était remplacé par sa représentation en pain *kefni*⁽¹⁾.

Il en est question au décret de Canope :       (l. 36), *καὶ τὸν δεδομένον ἄρτον ταῖς γυναῖξιν τῶν ἱερέων ἔχειν ἴδιον τύπον καὶ καλεῖσθαι Βερενίκης ἄρτον*⁽²⁾, « le pain donné aux femmes des prêtres portera une marque, comme le *kefen* et sera appelé pain de Bérénice ». La version grecque *ἔχειν ἴδιον (ἴδιον) τύπον*, qui traduit l'hieroglyphique  , moins précise, est intéressante. Elle démontre que les *kefni* étaient marqués d'une empreinte spéciale, ce qui est également le cas des pains fabriqués pendant les mystères d'Osiris⁽³⁾.

On ne pourrait affirmer, toutefois, qu'aux temps plus anciens, les *kefni* fussent par nature du pain d'une qualité de choix, des gâteaux comme on l'a supposé parfois. Les dix membres du conseil de fabrique du temple d'Ouapouaitou, à Siout, recevaient en commun deux mille deux cents  pour rémunération des cérémonies liturgiques qu'ils célébraient à la mémoire du prince Hâpidjefa⁽⁴⁾. Leur nombre seul interdit de penser qu'ils renfermaient, de même que les *kefni* des fêtes du mois de Khoiak, des matières de haut prix telles que les aromates. Leur valeur était d'ailleurs infiniment moindre que celle des pains blancs,  , qui étaient livrés aussi à ces prêtres dans la proportion de cinq contre deux cents *kefni*⁽⁵⁾. Ici sans doute, à la ressemblance des pains de Bérénice distribués aux femmes des prêtres, ils se distinguaient uniquement par la marque particulière imprimée sur la pâte.

Le mot  a peut-être survécu en copte sous la forme *κεφενίτεν*⁽⁶⁾ ; mais il avait naturellement perdu dès lors sa signification primitive. Les équivalents en grec, *ἐγκυβίας*, et en arabe, *فُرْنِي*, *رَغِيف*⁽⁷⁾, se rapportent à la fois à des pains

⁽¹⁾ Voir ci-dessus, p. 165 et 166, rem. 3.

⁽²⁾ K. SETHE, *Hierogl. Urk. des Griechisch-römischen Zeit*, p. 153.

⁽³⁾ Voir ci-dessus, p. 365, rem. 1.

⁽⁴⁾ F. LI. GRIFFITH, *The inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh*, pl. VII, col. 293.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, pl. VII, col. 287-288.

⁽⁶⁾ *Wörterbuch*, t. V, p. 32.

⁽⁷⁾ W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 113.

et à des gâteaux de formes et de composition assez différentes. Ils ne laissent rien deviner de la composition et des caractéristiques du *kefni* ancien.

Col. 45 [3]. — . Ce mot paraît être de même origine que  des inscriptions de l'Ancien Empire ⁽¹⁾, nom des moules dans lesquels on cuisait les pains d'orge germée destinés à la fabrication de la bière, et de forme analogue à celle des  employés par les boulangers pour la panification ordinaire, mais plus larges et moins hauts ⁽²⁾. Il s'agit ici d'un ustensile de bois, , et non de terre cuite, comme l'étaient le  et le . Fait d'une matière qui ne pouvait être exposée au feu, il servait à donner une forme particulière à la pâte et à y imprimer la figure et l'inscription gravées sur la face interne de la planchette qui en constituait le fond.

Col. 45 [4]. — . Il faut distinguer, je crois, deux espèces d'arbres de ce nom : le  (), qui servait pour les travaux de charonnage ⁽³⁾, et le , provenant d'Ethiopie. Recherché pour ses produits de sécrétion, celui-ci est décrit ainsi à Edfou :                                    

Col. 46 [7]. — . La traduction « corps »⁽¹⁾ est inadmissible, puisqu'il s'agit d'une des parties du corps humain.  est une variante de ,⁽²⁾ pris dans le sens de « corps mâle »; cf. le copte $\text{C}\omega\text{M}\alpha\ \text{Z}\omega\text{O}\gamma\text{T}$, $\text{C}\omega\text{M}\alpha\ \text{N}\text{Z}\omega\text{O}\gamma\text{T}\ \text{M}\pi\text{P}\omega\text{M}\epsilon$ (boh. $\text{C}\mu\text{O}\tau\ \text{N}\text{Z}\omega\text{O}\gamma\text{T}$)⁽³⁾ et le grec $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. Brugsch a rendu ce mot par « phallus (?) ». Son hésitation est légitime, certains auteurs prétendant que le membre viril d'Osiris fut dévoré par le lépidote, le pagre et l'oxyrrhynque. Cette tradition n'était pas unanimement admise, comme en font foi de nombreux bas-reliefs. Plutarque, qui la rapporte⁽⁴⁾, en cite également une autre, suivant laquelle Isis aurait eu commerce avec son époux défunt et aurait donné le jour à un fils, Harpocrate⁽⁵⁾. Les textes égyptiens la confirment. En fait, le phallus figure, sous le nom de , dans la liste des membres d'Osiris insérée au chapitre XLII, l. 4, du *Livre des Morts*⁽⁶⁾. Nous savons en outre qu'il était conservé à Mendès :      ⁽⁷⁾ « j'ai apporté le phallus et la colonne vertébrale, rassemblés, qui se trouvent à Per khet »;      ⁽⁸⁾ « j'ai protégé la colonne vertébrale et le phallus qui se trouvent en ce lieu »⁽⁹⁾. Diospolis parva en revendiquait aussi la possession :      ⁽¹⁰⁾ « j'ai protégé le membre viril dans le nome Diospolite parva »;    ⁽¹¹⁾ « ton phallus (d'Osiris) est en ce lieu »⁽¹²⁾. Un texte d'Edfou donne à penser, si j'en saisis exactement la signification, que ce n'était pas une relique authentique, mais un simple simulacre :      ⁽¹³⁾ « il [t']apporte le nome Diospolite parva, le temple du sistre avec l'image du phallus divin établi (?) par les deux sœurs ». Il a été diversement commenté, ce qui rend nécessaire un nouvel examen. Pour J. de Rougé⁽¹⁴⁾,  désigne un « sceptre

⁽¹⁾ V. LORET, *Rec. de trav.*, t. III, p. 56.

⁽²⁾ J. DÜMICHEN, *Kal. Inscr.*, pl. CIV, l. 2.

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Papyrus médical copte*, p. 146.

⁽⁴⁾ *De Is. et Os.*, 18.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, 19.

⁽⁶⁾ LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. XIX.

⁽⁷⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inscr.*, t. III, pl. XLIX.

⁽⁸⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 43.  doit être lu .

⁽⁹⁾ Il s'agit de                              temple de Mendès où les reliques d'Osiris étaient déposées et situées — peut-être — dans la nécropole sacrée appelée                           (Le temple d'Edfou, t. I, p. 334).

⁽¹⁰⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. III, pl. I.

⁽¹¹⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, t. IV, pl. 40.

⁽¹²⁾ L'endroit désigné est  .

⁽¹³⁾ J'ai collationné de nouveau ma copie sur l'original. Le signe placé dans  n'a laissé que des traces informes; la comparaison avec les variantes permet de le rétablir. Le  est fragmentaire, mais certain; sa présence est du reste assurée; il figure à la même place dans les autres divisions du texte.

⁽¹⁴⁾ *Textes géographiques du temple d'Edfou*, dans la *Rev. archéol.*, 1865, p. 80-81 du tirage à part.

divin»⁽¹⁾; il voit en , à cause du déterminatif (la véritable leçon est ), le nom probable de la relique locale, tout en faisant la remarque qu'il ne figure pas parmi ceux des membres d'Osiris et que le VII^e nome de la Haute-Egypte n'était pas du nombre des provinces auxquelles les lambeaux du corps du dieu furent attribués; affirmation qui ne répond pas à la réalité. La mention du  se retrouverait, selon lui, dans un passage d'une liste géographique du temple de Philæ relatif au même nome :           ⁽²⁾
« Le roi de la Haute et de la Basse-Egypte, César Auguste, vient à toi, Osiris, dieu grand seigneur de Philæ, image vénérable à qui les deux sœurs font la protection sa ». *Shm šps* est ici, indubitablement, une épithète appliquée à Osiris et sans rapport avec le  de l'inscription d'Edfou; le rapprochement fait doit être abandonné par conséquent. J. de Rougé s'est également trompé sur le second point.  exprime l'action exercée par les « deux sœurs », Isis et Nephthys, au sujet du  , l'« image du djet »; quant au mot , — la nature de la relique conservée à Diospolis étant connue, — on peut conclure avec une quasi certitude qu'il est écrit pour . La seule difficulté réside dans l'interprétation du verbe , dont la signification habituelle ne semble pas s'adapter absolument au cas présent, du moins je ne saisis pas avec toute la netteté convenable l'idée qu'il traduit. Quelle qu'elle soit d'ailleurs, le sens de   ne paraît pas douteux. Il en ressort que la relique osirienne confiée aux soins pieux des prêtres de Diospolis n'était pas considérée comme une partie réelle du corps du dieu, mais comme un simple simulacre. Cela explique pourquoi ce membre passait pour être à la fois en la possession de deux nomes.

Un passage de Plutarque, à qui nous devons tant de renseignements utiles, permettra peut-être de comprendre ce qu'il y a encore d'incertain dans le texte d'Edfou concernant Diospolis parva. Seth ayant jeté au fleuve les parties génitales d'Osiris, Isis ne les trouva pas; aussi fit-elle faire et dresser une image à leur ressemblance, et ordonna de l'honorer et de porter solennellement un phallus, *ἡ δ' Ἰσις οὐχ εὔρεν, ἀλλ' ἐμφορὲς ἄγαλμα θεμένη καὶ κατασκευάσασα τιμᾶν καὶ φαλληφορεῖν ἔταξεν*⁽³⁾. Il est fort possible que, par suite d'un échange assez habituel dans l'épigraphie de la basse-époque,  de  soit écrit pour   « dresser, ériger » et marque l'action exprimée par le verbe *κατασκευάζειν* « équiper, préparer, dresser » dont s'est servi Plutarque. On remarquera que le mot *ἄγαλμα* employé par lui à propos de l'image

⁽¹⁾ Suivant Lefébure (*Sphinx*, t. X, p. 106-107),  est le nom de la relique appartenant au nome Diospolite, laquelle, à son avis, serait un sistre. Il néglige  et le contexte, ce qui enlève à son explication toute valeur démonstrative. M. Gauthier partage son point de vue (*Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 130).

⁽²⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inscr.*, t. I, pl. XLVI, l. 1 = G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 90.

⁽³⁾ *De Is. et Osir.*, 36.

du phallus est le correspondant exact de l'égyptien $\dagger$ *sh̄m*. Il ne faudrait certes pas exagérer la valeur de ces rapprochements ; mais il reste du moins que le récit de l'auteur grec s'accorde sur le point essentiel avec les inscriptions hiéroglyphiques à peu près contemporaines. Le fait signalé par Plutarque est corroboré par Diodore de Sicile ⁽¹⁾ suivant lequel Isis fit exécuter une représentation du phallus d'Osiris et la déposa dans un temple. Ce double témoignage est emprunté évidemment à une source commune d'origine égyptienne.

Col. 46 [8]. —  et . La présence simultanée de ces deux termes dans la liste des parties du corps humain prouve que ce ne sont point des synonymes, contrairement à l'opinion des lexicographes. Tous deux se rapportent assurément au rachis, mais en désignent des régions distinctes dont il est assez difficile de fixer la position respective, la terminologie anatomique des anciens Egyptiens étant encore incomplètement connue. Le *psd* paraît être la partie la plus importante de l'échine, c'est-à-dire celle qui comprend les vertèbres dorsales et lombaires. En effet, le déterminatif du mot   , qui est apparenté à , sinon identique, nous renseigne sur sa nature. Il reproduit les vertèbres et les côtes de la cage thoracique. Le nom de  serait donc réservé au groupe des sept vertèbres cervicales, qui constitue la charpente osseuse du cou. Brugsch a déjà eu l'idée de rapprocher l'expression  de la préposition composée copte $\omega\tau$ *super* ⁽²⁾. Spiegelberg, par la suite, a été beaucoup plus loin en identifiant l'un des éléments de celle-ci, $\omega\tau$, avec l'hieroglyphique  ⁽³⁾, autre graphie de . L'un et l'autre ont néanmoins adopté la traduction « Rücken », sens beaucoup trop général, bien qu'il semble avoir été adopté quelquefois par les Egyptiens dans le langage courant, suivant le sort réservé en tous pays à beaucoup de termes techniques, dont la signification originelle précise n'est connue ou respectée que par les érudits. Pour ma part, j'inclinerai à croire qu'il y a affinité entre  et le copte $\mathbf{m\alpha\tau\epsilon}$, $\mathbf{m\omicron\tau\epsilon}$ S., $\mathbf{m\omicron\tau}$ B., $\mathbf{n\alpha\tau}$ F., qui rend $\tau\rho\acute{\alpha}\chi\eta\lambda\omicron\varsigma$, « cou », et $\alpha\upsilon\chi\eta\nu$, « nuque », et est donné parfois comme équivalent de $\mathbf{n\alpha\tau\beta\iota}$ ( | ) et de $\mathbf{m\alpha\kappa\tau}$ ( | ) ⁽⁴⁾, mêmes sens. Si ma conjecture est fondée, ce mot serait issu d'une forme précédée de la préposition préfixe *m*^c, *   , signifiant « ce qui appartient (ou « se rapporte ») à l'ati ». Il aurait été appliqué à la partie du corps où se trouve l'*ati*, les vertèbres cervicales ; de là les sens « cou » et « nuque » de $\mathbf{m\alpha\tau\epsilon}$, expressions que l'on a tendance à confondre dans la pratique.

⁽¹⁾ I, 22; IV, 6.

(²) *Dictionn. hiérog.*, t. I, p. 21; cf. ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 26.

⁽³⁾ *Koptisches Handwörterbuch*, p. 178.

(4) W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 189.

Col. 46 [9]. — . Brugsch ⁽¹⁾ a traduit : « *Sein Obertheil habe das Gesicht eines erwachsenen Widders* ». Il rapporte  au moule, « *dont la partie supérieure a l'aspect d'un bélier adulte* », et fait de  une épithète de *serau*, en dépit du déterminatif, et du suffixe qui l'accompagnent, lesquels montrent clairement qu'il s'agit de la suite de la liste des . Dümichen ⁽²⁾ a compris le passage à peu près dans le même sens : « *Sein Deckel habe das Aussehen eines Widders, über seine (des Kastens) ganze Grösse sich breitend (d. e. ganze Deckel ist die Nachbildung einer Widdergestalt)* ». Pour illustrer son interprétation, il renvoie aux coffres figurés à Médinet Habou, dont le couvercle à la forme décrite, et qu'il a reproduits dans un de ses ouvrages ⁽³⁾.

Ces versions ne respectent ni la lettre ni la construction grammaticale du texte; elles ramènent en outre à quatorze le nombre des membres, alors que l'auteur en annonce seize. La mention, parmi les membres du dieu, d'une « tête à face de bélier » est à la vérité surprenante; mais il est préférable de constater le fait, si imprévu qu'il soit, en conservant au texte son sens littéral, plutôt que de le torturer pour en tirer une signification qu'il n'a évidemment pas. Brugsch et Dümichen se sont sans doute reportés à la liste donnée plus loin (col. 54-55), à propos des vases *tebeh*, , employés pour le mesurage des matières mises dans le moule de Sokaris et dont chacun était représentatif d'une des parties du corps morcelé d'Osiris. Elle ne comprend que quatorze membres,                     

J'ai eu déjà l'occasion de parler de la procession des prêtres venus de la Haute et de la Basse-Egypte afin de prendre part aux cérémonies des mystères ; elle est figurée à plusieurs reprises dans le groupe de chapelles consacrées au culte d'Osiris, sur la terrasse du temple de Dendara. Dans l'une de ces représentations, les sept prêtres délégués par le nome Thinite sont porteurs d'enseignes composées uniformément d'une tête humaine, , celle d'Osiris, évidemment, qui était conservée comme relique en la ville d'Abydos. Le premier a le titre de                

⁽¹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 88.

(2) *Ä. Z.*, t. XX, p. 93.

(³) *Hist. Inscr.*, t. I, pl. 31 et 34.

(4) A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 33. Je cite le texte d'après ma copie. Une stèle découverte dans la nécropole d'Abydos fournit le même titre :  (A. BARSANTI, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. XV,

Or, cette image allégorique est remplacée par une tête de bélier, , dans une autre reproduction du même cortège⁽¹⁾. Cette variante intéressante démontre que, en Abydos, on attribuait à la fois à Osiris une tête d'homme et une tête de bélier, et celle-ci me semble être en rapport avec le terme  inclus dans le titre sacerdotal précité. J'ignore à quelle particularité du mythe osirien se rattache l'étrange conception et si elle est exclusivement locale; mais il est certain que le dieu s'incarnait en divers lieux dans un bélier. Les textes le signalent « en sa forme de bélier »,                                

Col. 46 [10]. — . Le début de ce passage est incompréhensible par suite de la malencontreuse lacune qui en a fait disparaître la partie essentielle. La perte des deux groupes détruits est d'autant plus regrettable que le contexte ne laisse rien deviner de la nature du sujet traité.

Les premiers traducteurs ont donné du tout une interprétation assez libre et en général peu satisfaisante. V. Loret⁽¹⁾ s'est arrêté à la version suivante : « Verser dans une caisse, mettre dans l'intérieur d'un coffre d'argent, placer sous la tête de ce dieu »; il restitue  etc. Brugsch⁽²⁾ traduit ainsi : « Werden auf ihnen (den Modeln) die Backwerke angefertigt, so werde Wasser gegossen auf [die Oberfläche der Modeln] aus dem Inneren eines silbernen Behälters, der unter den Kopf dieses Gottes gestellt werde ». Dümichen⁽³⁾ a compris le texte à peu près de la même façon que Loret : « Hineinwerfung in den Kasten (*sati er äft*), dann zu geben in einen silbernen Behälter (*rā em-khenu han en hat-nub*) und zu legen unter den Kopf dieses Gottes ». Il déclare que les restes du  et du , ainsi que la partie supérieure du coffre, étaient encore visibles lorsqu'il a copié l'inscription en 1864. Il n'en a cependant rien marqué dans l'édition publiée deux années plus tard : . Ces débris de signes ne figurent pas non plus dans les deux éditions publiées par la suite, et Loret dit formellement qu'il a reconstitué la portion mutilée du texte. En réalité, la pierre ne porte pas la plus minime trace d'un  ou du haut d'un . Elle est d'ailleurs assez profondément dégradée à l'endroit où Dümichen a cru les apercevoir. Le  est lui-même peu certain. Il est détruit à son extrémité antérieure, et ce qui subsiste est peu distinct.

Je n'insisterai pas sur la traduction de Brugsch. Elle fait trop large part à l'imagination et manque de vraisemblance. Les autres suivent de plus près l'original. Le seul point à débattre porte sur la restitution du mot . Je ne la crois pas possible. On ne voit pas à quoi correspondrait ce coffre, moins encore ce que l'on y mettait. Il est uniquement question auparavant du moule des pains *kefni*. Ce n'est évidemment pas lui que l'on plaçait dans cette caisse, enfermée à son tour dans une cassette d'argent, pour le déposer sous la tête du dieu. Il ne jouait en l'occurrence qu'un rôle secondaire; seuls, les *kefni*, symboles des membres d'Osiris, importaient. Je suppose donc que l'auteur, ayant décrit le moule destiné à recevoir la pâte de ces pains, a voulu indiquer successivement la préparation de ceux-ci et leur destination rituelle. Comme il lui arrive parfois, il a passé sans transition d'un sujet à un autre, leur rapport lui paraissant suffisamment établi. Il l'était en effet pour lui mais n'est

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 56-57.

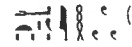
⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 88.

⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XX, p. 94.

⁽⁴⁾ *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. VIII, col. 46.

pas aussi apparent pour nous, qui nous trouvons en plein inconnu et n'avons d'autre guide, dans un sujet aussi obscur, que l'enchaînement logique des idées, qui ne se dessine pas toujours avec clarté. Il ne faut pas oublier non plus que les sept petits traités réunis dans l'inscription de Dendara sont parfois fortement abrégés et qu'on n'y a retenu que l'essentiel. Les coupures, pratiquées souvent avec maladresse, la concision des phrases apposées et sans lien impriment parfois au texte un décousu gênant.

Le passage me paraît se rapporter dans l'ensemble à quatre actes consécutifs. Le premier est exprimé par le verbe *sty* « verser ». Il s'agit de la pâte des pains, *kefni*⁽¹⁾ : on la verse dans les moules afin qu'elle y prenne forme et reçoive l'empreinte des marques qui y sont gravées⁽²⁾. Ensuite, on l'en retire et l'on procède à une opération dont la nature reste indéfinie, le ou les mots qui la précisaient ayant disparu. S'agissant de pain, ce ne semble pouvoir être que la cuisson. La restitution à faire se trouve ainsi limitée à . Cette conjecture, malgré sa vraisemblance, demeure néanmoins précaire, car dans un ouvrage du genre de celui-ci, toute reconstitution touchant à un point quelconque du rite reste naturellement soumise à l'arbitraire si elle ne s'appuie sur des faits contrôlés par les textes; or, les éléments propres à une telle vérification nous font défaut dans le cas présent. Ce qui suit est clair : une fois terminés, les pains étaient enfermés dans un coffret d'argent et placés sous la tête du dieu, autrement dit sous la tête de l'image de Sokaris. On notera que le bassin du « lambeau divin » était mis également sous le moule du Khenti Amentit dans la cuve-jardin (col. 18). Peut-être y a-t-il relation entre les deux rites.

Col. 46 [11]. — . La phrase est obscure. Diverses traductions en ont été données. Loret⁽³⁾ y voit le complément de l'exposé qui précède : « afin qu'il protège de son corps ces membres corporels ». Brugsch⁽⁴⁾ ne suit que d'assez loin le texte, auquel il ajoute pour en faciliter la compréhension : « Seine symbolische Bedeutung ist folgenden : seine  « das sind die Gliedmassen der Kühe ». Dümichen, enfin, corrige l'original : selon lui, la leçon correcte serait . Il s'arrête au sens suivant : « So ist er wohlversehen mit seinem Bedarf, nämlich den Körpertheilen »⁽⁵⁾.

Les altérations répétées du texte incitent à y pratiquer des corrections. Celle-ci risque de dénaturer un point touchant au dogme. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'elle

⁽¹⁾ Elle était composée de farine de blé amidonnier et d'aromates (voir le paragraphe suivant).

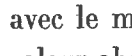
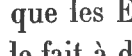
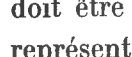
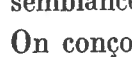
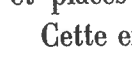
⁽²⁾ C'est-à-dire l'image et le nom des membres divins; voir ci-dessus, rem. 1.

⁽³⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 57.

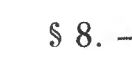
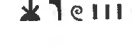
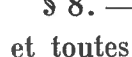
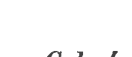
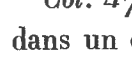
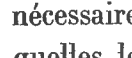
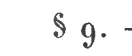
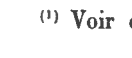
⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 88.

⁽⁵⁾ *Ä. Z.*, t. XX, p. 93.

⁽⁶⁾ *Loc. cit.*

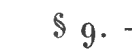
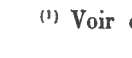
soit nécessaire. Le sens de la phrase semble être que l'on remplaçait « ces membres », , autrement dit les pains *kefni*, par des bœufs. C'est du moins ce qui ressort du mot à mot : « Voici lui en son remplacement est ces membres (des) bœufs ». La forme , proposée par Dümichen pour amender le texte est artificielle. Elle a été imaginée par lui de toutes pièces ; il n'en cite pas d'exemple, et je n'en connais point. Le mot , que les traducteurs ont interprété très diversement, signifie « remplacer une chose par une autre », « donner en équivalence ». Il figure déjà à la col. 6 avec le même déterminatif , évidemment substitué à  par erreur. Pris dans sa valeur absolue,  a pu à juste raison paraître suspect. Mais il ne faut pas oublier que les Egyptiens confectionnaient des pains en forme d'animaux. Plutarque signale le fait à deux reprises et les textes hiéroglyphiques le confirment. C'est ainsi que *ih.w* doit être compris. Parlant des *kefni*, l'auteur les appelle  en raison de ce qu'ils représentent ; il en est de même de . Ceux-ci sont des pains ayant la ressemblance d'un bœuf ou qui portaient, estampée dans la pâte, l'image de cet animal. On conçoit dès lors que ces « bœufs » pouvaient être enfermés dans un coffre d'argent et placés sous la tête du dieu ⁽¹⁾.

Cette explication vient à l'appui de ce que j'ai exposé dans la remarque précédente à propos de la phrase mutilée, concluant qu'elle se rapporte aux pains *kefni* et non aux moules employés pour les façonner.

§ 8. — ⁴⁶  ⁴⁷               

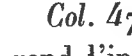
§ 8. — ⁴⁶ Quant à ⁴⁷ ce pain *kefni*, il est [fait] avec de la farine de blé amidonnier [1] et toutes sortes de substances aromatiques d'odeur agréable.

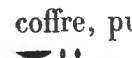
Col. 47 [1]. — Le blé employé pour la fabrication des pains *kefni* était cultivé dans un champ spécial (col. 59 et suiv.) où l'on récoltait également l'orge et le lin nécessaires, pour le moulage du Khenti Amentit et le tissage des étoffes dans lesquelles les statuettes divines étaient ensevelies.

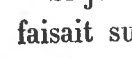
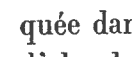
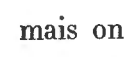
§ 9. — ⁴⁷        

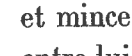
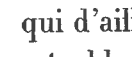
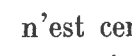
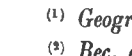
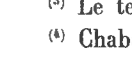
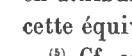
⁽¹⁾ Voir ci-dessus, p. 375, rem. 5.

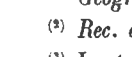
§ 9. — ⁴⁷ Quant aux aromates, dont la quantité est de deux *heben*, on en fait le [1] avec toutes sortes de substances aromatiques en *heben* d'un quart de *hin*.

Col. 47 [1]. — La disparition presque complète du complément du verbe  rend l'interprétation du dernier membre de phrase difficile. Loret, se fondant sur la leçon  de l'édition Dümichen ⁽¹⁾, a tenté une restitution qui ne semble pas heureuse. Il traduit : « Ces aromates de la valeur de deux *haben* (0.32 l.), on les met dans un coffre () avec toutes sortes de substances aromatiques de la valeur d'un *haben*, ce qui fait un tiers de *hin* (0.16 l.) » ⁽²⁾.

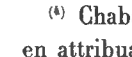
Nous avons vu au paragraphe précédent que les pains *kefni* étaient fabriqués avec de la farine de blé amidonnier et des aromates. Il s'agit ici de ceux-ci. Suivant Loret, il y en aurait eu deux portions, 2 *heben* + 1 *heben*, donnant au total un tiers de *hin* ⁽³⁾. On s'explique mal pourquoi les substances odorantes auraient été mises dans un coffre, puisqu'il est dit auparavant  ce qui implique qu'elles étaient mélangées avec la farine pour confectionner le *kefni*. Le texte n'a certainement pas le sens que le traducteur lui a prêté.

Si je l'analyse bien, la quantité d'aromates est de deux *heben* en totalité. On leur faisait subir un traitement que la lacune ne permet pas de définir,  , en se servant d'une mesure *heben* de la contenance d'un quart de *hin*,  ⁽⁴⁾. La capacité des mesures employées est souvent indiquée dans le rituel en prenant le *hin* pour base ⁽⁵⁾. L'hypothèse qui se présente tout d'abord à l'esprit est que l'opération prescrite se rapporte au mesurage des aromates : mais on aurait sans doute employé en ce cas, comme plus loin, le verbe  (col. 58). Il faut donc chercher une autre explication.

Le  est intact dans l'original, il est suivi d'un signe horizontal dont la partie antérieure, peu volumineuse, semble être recourbée ; le trait qui le termine, long et mince, ne ressemble nullement au corps d'un . Il n'y a pas place pour un  entre lui et le déterminatif, mais tout au plus pour un hiéroglyphe de faible épaisseur, qui d'ailleurs n'a pas laissé de traces. Le déterminatif, fruste en sa partie centrale, est oblong et arrondi aux extrémités, comme un , dont il a les dimensions. Ce n'est certainement ni un  ni un . Le groupe, dans l'ensemble, pourrait se transcrire  ou .

⁽¹⁾ *Geogr. inschr.*, t. II, pl. VII, col. 47. Le  ne figure pas dans l'édition publiée par Mariette.

⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 57.

⁽³⁾ Le texte original porte très nettement  $\frac{1}{4}$.

⁽⁴⁾ Chabas (*Ä. Z.*, t. VII, 63) semble avoir reconnu à ce passage le sens que je lui donne, car il y renvoie en attribuant au *hbn* la valeur de $\frac{1}{4}$ de *hin* (11 cl. $\frac{1}{2}$). Dümichen (*Ä. Z.*, t. XX, p. 99) signale aussi cette équivalence, empruntée probablement à la même source.

⁽⁵⁾ Cf. col. 55-58 ; 59 ; 102 ; 118.

Je ne connais pas de mot semblable. Peut-être se rencontre-t-il ici pour la première fois, comme plusieurs autres figurant au rituel. J'ai été tenté de le comparer à ⁽¹⁾, dont la variante ⁽²⁾, ⁽³⁾ figure dans les traités médicaux, où elle semble désigner, en tant que drogue, de la pâte ou du pain, et parfois une matière semi-liquide, si l'on en juge par le changement de déterminatif, .⁽⁴⁾ Mais la ressemblance graphique est probablement fortuite, du moins peu concluante. La lecture de  n'est pas assez sûre, en tout cas, et le sens de ,  encore trop mal défini, pour que le rapprochement s'impose sans réserves.

La version publiée par Brugsch donne une idée inexacte du contenu du texte : « Betreffend die Spezereien, in zwei Krügen, so sollen sie zubereitet werden [nach der Weise] aller wohlriechender Spezereien nach dem Kruggehalt von $\frac{1}{4}$ Hin ». Elle réunit ce paragraphe au suivant, avec lequel il n'a pas le moindre rapport.

§ 10. — 47 48

49

§ 10. — ⁴⁷ Quant aux substances aromatiques d'odeur agréable qui sont dans le récipient vénérable ⁽⁵⁾, elles sont (au nombre de) douze [1], ⁴⁸ savoir : résine de pin d'Alep [2], cinnamome (?) [3], cypérus de l'Oasis [4], *gaïouimaa* [5], roseau doux [6], jonc d'Ethiopie [7], fruits de genévrier [8], pignons doux [9], *fetetit* [10], *peger* [11], menthe [12], aspalathe (?) [13]; au total : douze. Broyer fin; passer dans un linge; ⁴⁹ mettre dans ce récipient vénérable.

Ligne 47 [1]. — Cette liste d'aromates est donnée de nouveau plus loin (col. 138-140), avec quelques synonymes et des variantes d'écriture. Les substances désignées comptent parmi celles qui, ordinairement, entraient dans la composition des onguents et des parfums fabriqués dans les laboratoires des temples, pour les besoins du culte.

(¹) ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 120.

⁽²⁾ Pap. Ebers (édit. Wreszinski), XIV, 13; XVI, 9; XXX, 16; XXXVII, 7; XLIV, 21; XLVI, 14; XLVII, 3.

(³) Pap. méd. de Berlin (édit. Wreszinski), XII, 2, 3.

⁽⁴⁾ Pap. Ebers, L, 4, 7, 14, 19; LIII, 13.

⁽⁵⁾ Le « récipient vénérable » est le moule de Sokaris, comme il a été dit (p. 155, rem. 1). Les aromates énumérés ici étaient dans la composition de la matière plastique préparée le 12 Khoiak et mise dans le moule le 16 du même mois.

Onze d'entre elles servaient pour la préparation du *kyphi*. Loret a tenté de les identifier dans sa traduction du rituel⁽¹⁾, puis, par la suite et plus complètement, dans l'étude qu'il a consacrée au *kyphi*⁽²⁾. La nature de la plupart reste néanmoins incertaine. Les formules du parfum sacré transmises par Dioscoride⁽³⁾, Plutarque⁽⁴⁾ et Galien⁽⁵⁾, qui auraient pu faciliter leur détermination, et sur lesquelles Loret a surtout fondé les identifications des termes égyptiens, sont d'une utilité toute relative. Elles varient en ce qui concerne plusieurs des ingrédients indiqués, dont le nombre diffère aussi. Dioscoride en note onze; Plutarque seize, et il ajoute que ce nombre avait une signification particulière. La remarque est sans doute exacte en principe, car les trois recettes égyptiennes inscrites aux temples d'Edfou et de Philæ comprennent seize matières. Elles sont d'ailleurs identiques, sauf pour le dosage, dans un seul cas. On ne saurait en fait tirer grand fruit de rapprochements aussi peu sûrs, et cela d'autant plus que les auteurs anciens, orientaux ou occidentaux, ne sont pas toujours d'accord sur le sens réel de certaines dénominations botaniques qui, assez souvent du reste, n'ont pas la précision que nous leur donnons aujourd'hui⁽⁶⁾. L'emploi fréquent de synonymes, diversement interprétés eux aussi ou parfois appliqués à plusieurs plantes différentes, augmente encore les causes de confusion, déjà nombreuses.

J'ai adopté en quelques cas les rapprochements faits par Loret, lorsqu'ils semblent suffisamment établis; pour le reste, j'ai essayé de ne point trop m'écarter de la vraisemblance.

Ligne 48 [2]. —                            

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 21. Les identifications proposées par Lauth (*Ä. Z.*, t. IV, p. 66) sont imaginaires et sans intérêt. Brugsch a simplement transcrit les noms égyptiens, en les faisant suivre d'indications telles que Baum, Kraut, Gewürz, dont la plupart ne sont point exactes. La seule interprétation qu'il a donnée, « Akazienblüther », est erronée.

(2) *Journal Asiatique*, 1887.

(³) *De mat. méd.* (édit. Wellmann), I, 25.

⁽⁴⁾ *De Is. et Os.* (édit. Parthey), 81.

⁽⁵⁾ *Galenī opera* (édit. C. G. Kühn), XIV, p. 117.

⁽⁴⁾ On en pourra juger en parcourant, entre autres, l'ouvrage de I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, où l'auteur relève des divergences d'opinions sur l'identification des noms de nombreux végétaux. J'en ai signalé d'autres dans mon étude sur *Un papyrus médical copte*.

(7) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 211.

(8) *Op. cit.*, t. II, p. 203.

(9) J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXXIV A, l. 1.

des temples pour les besoins du culte : ⁽¹⁾, ⁽²⁾, ⁽³⁾, ⁽⁴⁾, ⁽⁵⁾. Elles montrent que l'expression *ht n kd* ne doit pas être prise au sens littéral de « bois de ged », mais qu'il s'agit d'un terme conventionnel, d'un terme de métier en usage dans les officines des parfumeurs, dont la glose *dd n kd* fixe la valeur réelle⁽⁶⁾. V. Loret a reconnu dans l'arbre *ged* le *Laurus Cassia* L.; , qu'il rapporte au copte $\tau\omicron\sigma$, $\lambda\epsilon\pi\iota\sigma\mu\alpha$, *cortex, squama*, désignerait, à son avis, l'écorce de cet arbre, qui est la Cannelle⁽⁷⁾. Le rapprochement sur lequel l'identification repose, et qui constitue l'unique argument présenté à son appui, est infondé⁽⁸⁾. Le sens premier de  est « graisse ». Mais, de même que son synonyme , il s'applique également à un produit végétal oléo-résineux, ⁽⁹⁾ (var. ⁽¹⁰⁾). Tous deux ont une signification sinon identique du moins très rapprochée de celui de , , dont le dérivé copte, CHBE , CICU , est traduit par l'arabe قطران⁽¹¹⁾, « goudron ». Le *sefi* correspond certainement à la $\kappa\epsilon\delta\rho\iota\alpha$ ou au $\kappa\epsilon\delta\rho\iota\omicron\nu$ des anciens. Le nom de *cedrium* était donné, en Syrie, suivant Pline, à la poix vierge obtenue en traitant par le feu le bois de certains conifères et que, d'après le même auteur, les Egyptiens utilisaient pour la conservation des cadavres⁽¹²⁾. Le *Rituel de l'embaumement* cite le ⁽¹³⁾ « goudron⁽¹⁴⁾ venu de Byblos ». Des textes publiés par M. A. Gardiner⁽¹⁵⁾ et repris par V. Loret, dans son étude sur l'arbre *âš*⁽¹⁶⁾, confirment que l'on importait du grand port phénicien le *sefi* destiné à embaumer () les morts et qu'il était fourni par le sapin (ou le pin) : le sang du dieu Geb étant tombé à terre, il en ⁽¹⁷⁾ « naquit l'arbre *âš*, et le *sefi*

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 221.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 227.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 221.

⁽⁴⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 47 a.

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 162.

⁽⁶⁾ Nous verrons par la suite d'autres exemples d'expressions du même genre qui, interprétées littéralement, induiraient en erreur si les scribes n'avaient pris soin de les expliquer par une glose.

⁽⁷⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 21 et *Le Kyphi*, p. 44 du tirage à part; cf. *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 51, n° 70.

⁽⁸⁾ La comparaison faite par Brugsch (*Dictionn. hiérog.*, t. IV, p. 1483) entre  et l'hébreu קָפָר *casia*, et reprise par V. Loret (*Rec. de trav.*, t. IV, p. 21, n. 1), est non moins illusoire.

⁽⁹⁾ Papyrus Ebers, XLVIII, 12; LXVIII, 6, et pass.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, LII, 14.

⁽¹¹⁾ A. KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, p. 256.

⁽¹²⁾ *Hist. nat.*, XVI, 21.

⁽¹³⁾ A. MARIETTE, *Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq*, t. I, pap. n° 3, III, l. 1-2; cf. G. MASPERO, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 21.

⁽¹⁴⁾ Ou « poix ».

⁽¹⁵⁾ *The admonitions of an Egyptian sage*, p. 32-33.

⁽¹⁶⁾ *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVI, p. 39.

naquit de son eau »⁽¹⁾. Il y avait encore le ⁽²⁾, ⁽³⁾, extrait d'un Genévrier, le *Juniperus Oxycedrus* L., autre conifère syrien dont le bois, chauffé à l'abri de l'air, donne l'huile de cade. Ce goudron de genévrier, plus fluide et de couleur moins foncée que le goudron végétal ordinaire, était employé, de même que la poix de pin, pour la préparation des momies. Il est cité comme elle, on vient de le voir, au *Rituel de l'embaumement*. C'est évidemment de lui dont parle Hérodote, et qu'il nomme $\kappa\epsilon\delta\rho\omicron\nu$ $\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\alpha$ ⁽⁴⁾, lorsqu'il traite des procédés de momification en usage chez les Egyptiens. Cette expression a été rendue le plus souvent par « huile de cèdre », traduction impropre et qui ne répond exactement à rien de précis⁽⁵⁾. La substance indiquée par Hérodote ne provient pas du Cèdre proprement dit, le *Pinus Cedrus* L.

Le nom de $\kappa\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$, qui est emprunté à un dialecte parlé en Syrie, était attribué à des arbres de différentes espèces par les Grecs et les Latins. En adoptant le mot, les vieux botanistes occidentaux lui ont conservé le sens étendu qu'il avait dans son pays d'origine. « Le cèdre, dit Dioscoride, est un grand arbre d'où est recueilli ce que l'on nomme cédrie. Il porte un fruit semblable à celui du cyprès, mais beaucoup plus gros. Il y a aussi un autre cèdre, appelé petit, épineux comme le genévrier ($\alpha\rho\kappa\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$), qui porte un fruit rond de la grosseur des baies de myrte »⁽⁶⁾.

Cette description sommaire a trait, visiblement, à des arbres d'essences diverses, le Cèdre et une espèce de Genévrier. Son imprécision et sa brièveté s'expliquent sans doute, comme l'a supposé Fée, dans sa note sur Pline XIII, 11, par le fait que les anciens qui ont parlé du Cèdre n'avaient probablement jamais vu l'arbre sur pied;

⁽¹⁾ Le mot  est appliqué indistinctement, en langage technique, aux résines liquides, oléo-résines, gommés-résines et baumes secrétés par différents végétaux. Il est possible qu'il soit question ici de la térébenthine, oléo-résine qui découle des incisions faites à l'arbre (gemmage) et qui fut très probablement connue des Egyptiens avant la poix et le goudron obtenus par la combustion lente du bois des conifères. C'est peut-être elle qui figure sous le nom de , , parmi les neuf onguents ou huiles () liturgiques, dès l'Ancien Empire.

⁽²⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, pap. n° 3, VII, l. 2; cf. G. MASPERO, *op. cit.*, p. 32.

⁽³⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, pap. n° 3, III, l. 7; cf. G. MASPERO, *op. cit.*, p. 21.

⁽⁴⁾ *Hist.*, III, 87. Il n'est pas indifférent de relever l'analogie existant entre $\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\alpha$ et l'égyptien , , et  en ce qu'il désigne à la fois toute matière grasseuse ou huileuse et la poix, en certains cas, dont on se servait pour oindre, pour enduire. J'ai signalé ailleurs qu'Hippocrate a interprété le nom du médicament égyptien  par $\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\alpha$ $\lambda\epsilon\nu\kappa\omicron\nu$ $\alpha\iota\gamma\acute{\upsilon}\pi\tau\iota\omicron\nu$, donnant parfois $\epsilon\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ ou $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu$ en variante du premier mot (*Rec. d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*, p. 455 et suiv.), et que d'autre part, , comme $\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\alpha$, se rapporte aussi à la poix servant à enduire les jarres,  (op. cit., p. 464-465).

⁽⁵⁾ Les auteurs anciens sont loin d'être d'accord sur la nature et l'origine de l'« huile de cèdre », $\epsilon\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ $\kappa\epsilon\delta\rho\iota\omicron\nu$, qu'ils ont même confondue parfois avec la $\kappa\epsilon\delta\rho\iota\alpha$. Ce nom est donné par eux au moins à quatre substances diverses, qui ne sont pas toutes tirées du cèdre. On trouvera une intéressante note relative à ce sujet dans BUSSEMAKER et DAREMBERG, *Œuvres d'Oribase*, t. II, p. 815-817.

⁽⁶⁾ *Mat. med.*, I, 105 (édit. Sprengel).

ils en ont indiqué les caractéristiques en se fondant sur les rapports vagues et confus émanant d'Orientaux habitués à une classification établie plutôt d'après la qualité des bois et leur ressemblance que sur des règles d'ordre botanique.

Pline est plus complet, mais à peine plus clair. Voici, résumé, ce qu'il a écrit. Le grand cèdre, appelé *cedrelate* ⁽¹⁾, fournit la meilleure résine ⁽²⁾ et une poix connue sous le nom de *cedrium* ⁽³⁾. Son suc (*succus*) conserve les cadavres pendant des siècles ⁽⁴⁾. On fait de l'huile de poix (*pisselæon*) avec les pommes de cèdre (*malum cedri*) ⁽⁵⁾. Il cite deux espèces de grand cèdre : l'une a des fleurs mais pas de fruits ; l'autre porte des fruits mais n'a pas de fleurs. La graine (*semen*) en est pareille à celle du cyprès ⁽⁶⁾. La Phénicie produit le petit cèdre, semblable au genévrier. Il y en a aussi deux espèces, le lycien et le phénicien. Elles se distinguent par la feuille. Celle qui a la feuille dure, aiguë, épineuse se nomme oxycèdre ⁽⁷⁾. Le petit cèdre produit un fruit de la grosseur de la baie de myrte et de saveur douce ⁽⁸⁾.

La confrontation de ces données accuse les mêmes notions confuses et incomplètes, puisées évidemment à une source commune. Il en ressort pourtant, abstraction faite des divisions indiquées pour chacun des deux groupes d'arbres appelés cèdre, que le petit cèdre appartient au genre *Juniperus*. Je n'ai aucunement l'intention de traiter, même sommairement, la question du Cèdre, fort controversée encore par les égyptologues et qui ne saurait d'ailleurs être abordée ici. Je me suis simplement proposé, dans ce rapide examen, de montrer la similitude de nature existant, d'une façon générale, entre le , le  et le , substance résineuse tirée du Pin ou du Sapin (*ds*) et du Genévrier Oxycèdre (*ouân*), ce qui permet de classer l'arbre , ,

⁽¹⁾ Κεδρελάτη « cèdre-sapin ». C'est le véritable cèdre (*Pinus Cedrus* L.).

⁽²⁾ *Hist. nat.*, XIII, 11.

⁽³⁾ *Op. cit.*, XXIV, 11, 1 ; cf. XIV, 25, 1 ; le cèdre donne un liquide épais propre à faire de la poix.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, XXIV, 11, 1. Il attribue la même propriété à la poix vierge dénommée *cedrium* en Syrie (XVI, 21), mais sans préciser s'il s'agit spécialement de la poix de cèdre. Il se borne à dire auparavant comment on obtient la poix en traitant le bois des conifères par le feu. Ailleurs (XIV, 25, 1), il cite le cèdre parmi les arbres dont le suc (*succus*), c'est-à-dire la sève, fournit la résine et la poix. Le terme *cedrium* s'appliquerait donc en même temps au liquide oléo-résineux (térébenthine) secrété par le cèdre, à la poix obtenue par le procédé habituel de distillation du bois et à la poix-résine préparée à chaud avec la résine desséchée (Galipot). Par là s'expliqueraient, d'une part, la synonymie à peu près constante de *κεδρία* et de *κέδριον* ; de l'autre, le sens très large donné à *έλαιον κέδρινον*, « huile de cèdre », qui comprendrait à la fois ces trois produits et est, le plus souvent, synonyme de *κεδρία*, *κέδριον*.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, XV, 7, 3.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, XIII, 11. Dioscoride (*Mat. med.*, II, 105) dit : le « fruit » (*καρπός*), mais non la « graine » (*σπέρμα*).

⁽⁷⁾ Théophraste, *Hist. plant.*, III, 13, 3.

⁽⁸⁾ Pline, *op. cit.*, XIII, 11. Théophraste (*op. cit.*, III, 13, 4) fait la même comparaison. Il ajoute que le fruit de l'Oxycèdre (*Juniperus Oxycedrus* L.) est de couleur jaune tirant sur le rouge (*ξανθός*), alors que celui du Genévrier (*J. communis* L.) est noir (*μελές*). Le premier est en réalité rouge ; mais les botanistes anciens l'ont connu seulement à l'état sec, où il perd son éclat et prend une teinte fauve plus ou moins foncée.

dans la famille des Conifères. Plusieurs faits d'ordre matériel renforcent et confirment d'autre part cette constatation préliminaire.

Le bois de *qed*, comme celui de l'*ds* et d'un autre arbre, le , , qui paraît être de même un conifère syrien ⁽¹⁾, servait pour les ouvrages de menuiserie. On fabriquait les vantaux des portes des temples     ⁽²⁾ « en *ds* véritable et en *qed* ». Il était employé souvent pour la construction des sarcophages. Le corps de l'Apis mort en l'an 52 de Psametik I^{er} était enfermé dans trois coffres de bois différents, dont un de *qed* :         ⁽³⁾. Une stèle funéraire du Musée du Caire, citée par Brugsch ⁽⁴⁾, nous apprend que la momie du défunt reposait dans         ⁽⁵⁾ « un cercueil de *qed* ⁽⁵⁾ de *Tep-kheti*, un coffre de sycomore et un grand sarcophage de pierre blanche (calcaire) ».

L'indication du lieu d'origine du *qed* rend impossible l'identification de cet arbre avec le *Laurus Cassia* L. Celui-ci se rencontre en Chine et dans certaines régions des Indes. Son écorce, la Cannelle, si les Egyptiens de l'époque pharaonique l'ont connue, leur venait probablement de Chine ⁽⁶⁾, et ils la recevaient par la voie du golfe d'Aden. L'expression     ⁽⁷⁾, dont on a relevé l'analogie avec notre vieux terme maritime « échelle », désigne les ports de commerce dans lesquels les navigateurs faisaient escale pour prendre leurs cargaisons. Bien qu'appliquée parfois aux ports du Sinaï (?     ⁽⁸⁾) et des côtes de la mer Erythrée (    ⁽⁹⁾), où les Egyptiens s'approvisionnaient d'encens et d'aromates, elle se rapporte beaucoup plus souvent au grand port phénicien de Byblos ⁽⁷⁾,     ⁽⁸⁾, où les navires égyptiens venaient charger les bois de construction provenant des forêts du Liban, en particulier le sapin *ds*, le     ⁽⁹⁾, et, nous l'avons vu

⁽¹⁾ Son bois est de couleur rouge dans les représentations égyptiennes ; il se pourrait que ce fût le Cèdre ou le Cyprès.

⁽²⁾ J. DÜMICHEN, *Hist. Inscr.*, pl. 48 a, l. 8.

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Rec. de trav.*, t. XXII, p. 166, LXXXIX.

⁽⁴⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. III, p. 746.

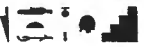
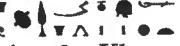
⁽⁵⁾ La traduction de Brugsch, « Maulbeerbaum-Holz » (*loc. cit.*), est inadmissible. Elle lui a été inspirée sans doute par une note de Birch (*Ä. Z.*, t. XI, p. 154), qui rapproche  du copte ΚΑΤΜΙΑΣ (= *توت مصرى*, KIRCHER, p. 178), avec lequel il n'a pas le moindre rapport et dont l'origine égyptienne est d'ailleurs douteuse. Au surplus, le bois du mûrier ne présente pas les qualités requises pour les emplois auxquels le *qed* était destiné.

⁽⁶⁾ Elle n'est pas signalée ailleurs par les voyageurs avant le XIII^e siècle. Les arabes lui ont conservé le nom de *دار صيني* « écorce de Chine », qui accuse son origine la plus ancienne.

⁽⁷⁾ P. MONTET, *Syria*, t. IV, p. 182.

⁽⁸⁾ K. SETHE, *Urk. der 18 Dyn.*, t. III, p. 773. Pour Sethe (*Ä. Z.*, t. XLII, p. 142), il s'agirait des monts de la côte du cèdre, « Küstengebirge der Zeder », c'est-à-dire du Liban.

⁽⁹⁾ K. SETHE, *op. cit.*, t. I, p. 56 ; t. III, p. 879.         ⁽¹⁰⁾, *op. cit.*, t. I, p. 23. La dernière forme est singulière et jusqu'à présent unique.

précédemment, le . Il est difficile de dire si  a trait à la qualité du bois, comme on l'a supposé⁽¹⁾, ou s'il est incorporé au nom de lieu, ce qui paraît également vraisemblable, auquel cas, l'appellation *tep kheti* serait propre à l'« échelle » de Byblos. Quoi qu'il en soit, la position géographique de  est fixée approximativement par la variante , qui désigne la région forestière de la Syrie productrice des Conifères dont le bois était importé en Egypte⁽²⁾ :  ⁽³⁾ « sapin amené⁽⁴⁾ de Tep-kheti »,  ⁽⁵⁾ « beau sapin de Khent-shet ». L'habitat commun du *qed* et de l'*âs* étant connu, il devient clair que le premier de ces arbres ne peut être le *Laurus Cassia* L., qui ne se rencontre point dans cette contrée. Son bois, au reste, n'a jamais servi, en Egypte, pour les travaux de menuiserie.

Une découverte faite au tombeau de Petosiris permet de compléter ce que les remarques précédentes présentent encore d'incertain. Le témoignage ne vient plus cette fois seulement des textes.

Tehoui, l'une des filles cadettes de Petosiris, rappelant au défunt les bienfaits dont le dieu Thot l'a comblé, lui dit :  « (Il) a placé ton corps dans ce tombeau, à l'intérieur de quatre coffres : un en genévrier, l'autre en *qed*, l'autre en sycomore, l'autre en pierre. Ils sont dans ta maison en ce jour, gravés à ton nom et incrustés de toutes sortes de pierres précieuses ».

Pour une chance heureuse, les trois sarcophages qui composaient en réalité l'équipement funéraire de Petosiris ont été retrouvés sur place par M. Lefebvre⁽⁷⁾. « Le plus grand (extérieur) est en pierre calcaire ; deux sont en bois. De ceux-ci, l'un, en partie détruit, est indubitablement en sycomore,  ; le second est fait d'un bois brunâtre qui, à la suite d'une macération, a acquis une couleur noire et brillante »⁽⁸⁾. Si l'on se réfère au texte, ce ne peut être que du Genévrier, , ou du . Les analyses

Le déterminatif habituel  y est remplacé par , mais peut-être est-ce une erreur de scribe pour  ou , qui le suppléent en quelques cas. Le pluriel se rencontre une autre fois :  ^(sic), P. E. NEWBERRY, *The life of Rekhmara*, pl. XVIII.

⁽¹⁾ *Wörterbuch*, t. V, p. 266.

⁽²⁾ H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 181.

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. III, p. 47.

⁽⁴⁾ Si la leçon est correcte, telle qu'elle se présente dans l'original et non une graphie abusive de  « vrai » (voir ci-dessus, p. 385 (et 386) n. 9), elle prouve que  doit être rattaché à *hty*, ainsi que la forme au génitif *n tp n hty* le laisse déjà supposer.

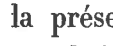
⁽⁵⁾ E. CHASSINAT, *loc. cit.*

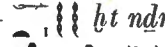
⁽⁶⁾ G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, t. II, p. 31 (inscr. 58, l. 28-30).

⁽⁷⁾ On notera que le nombre est le même que celui des sarcophages de l'Apis enseveli l'an 52 de Psametik I^{er} et du personnage mentionné dans la stèle du musée du Caire, dont il a été parlé plus haut.

⁽⁸⁾ G. LEFEBVRE, *op. cit.*, t. I, p. 19.

faites par le Dr Arrhenius et M. H. Ducros établissent qu'il s'agit du bois d'un Conifère, et qu'il faut très probablement y reconnaître le *Pinus halepensis*⁽¹⁾.

Malgré la légère réserve qu'elle comporte, l'identification reste formelle sur le point essentiel. Elle confirme les quelques renseignements épars dans les textes et permet de conclure que le , appelé aussi , , est la résine ou une matière de même nature provenant d'un Conifère, vraisemblablement le Pin d'Alep. La résine de cet arbre était connue des anciens Egyptiens. Le chimiste anglais F. John en a trouvé une grande quantité parmi les substances dont ils se servaient pour embaumer leurs morts⁽²⁾. Il serait néanmoins souhaitable que l'étude histologique du bois dont se compose le sarcophage de Petosiris fût reprise. Un nouvel examen permettrait peut-être de reconnaître de façon définitive si celui-ci est vraiment fait de Pin d'Alep. Unger a signalé en effet des cercueils en Genévrier⁽³⁾. Or la présence des termes  et  dans l'inscription du tombeau de Petosiris laisse subsister un doute, que la définition générale donnée par le Dr Arrhenius et M. Ducros ne dissipe qu'en partie. Le Genévrier et le Pin d'Alep appartiennent tous deux à la famille des Conifères ; l'un et l'autre ont fourni aux Egyptiens certaines matières utilisées pour la momification ; leur bois a été employé pour la construction des sarcophages. Il y a là une coïncidence quelque peu troublante dont il est impossible de ne pas tenir compte.

Ligne 48 [3]. —  *ht ndm*. L'une des recettes de *kyphi*, au temple d'Edfou, renferme la glose  ⁽⁴⁾. Elle ne nous apprend pas grand chose.

Suivant Loret, le *tsps* serait fort probablement le Cinnamome, *Laurus Cinnamomum* ANDR. Il en donne trois raisons. Le Cinnamome fait partie des bois aromatiques mentionnés dans les formules grecques du *kyphi* ; le *tsps* figure parmi les produits de la Terre du dieu⁽⁵⁾, et cette région correspond à celle qui, au rapport des auteurs grecs et latins, fournissait le Cinnamome ; enfin, le nom indien de cet aromate, *cacyn-nama*, signifie « bois odoriférant », de même que  ⁽⁶⁾.

Ces arguments apparaissent bien faibles et insuffisants. La connaissance du pays d'origine d'une matière, aromatique ou autre, si elle peut quelquefois faciliter son identification, ne permet pas d'en déterminer rigoureusement la nature spécifique. Quant à la comparaison faite entre les expressions *cacyn-nama* et , elle soulève une objection capitale. *Ndm*, pris au sens absolu, ne se rapporte aucunement à l'odeur,

⁽¹⁾ *Loc. cit.*

⁽²⁾ FR. WOENIG, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, p. 387.

⁽³⁾ *Die Pflanzen des alten Ägyptens*, dans *Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissenschaften zu Wien, Sitz. d. Math.-Naturwiss. Classe*, 1860, p. 109.

⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 221.

⁽⁵⁾ BRUGSCH et DÜMICHEN, *Rec. de mon. égypt.*, t. I, pl. L c, l. 4.

⁽⁶⁾ *Le Kyphi*, p. 45 du tirage à part.

mais à tout objet qui cause de l'agrément, procure une jouissance morale ou physique ; à ce qui est doux ou de saveur sucrée. Lorsqu'on voulait associer à *ndm* l'idée d'odeur, on lui adjoignant d'ordinaire le mot , *sty*. Les bois de senteur, les aromates et les plantes qui offrent ces mêmes qualités sont désignés respectivement par , , et . On dit d'un encens que  ⁽¹⁾ « son odeur est très douce » (suave). Une variété d'arbre *baq*, qui donnait un produit odorant incorporé dans les onguents, porte le nom de  ⁽²⁾. Le papyrus Ebers ⁽³⁾ contient la recette d'une  « fumigation pour rendre agréable l'odeur de la maison ou du vêtement ». La propriété caractéristique de certaines matières, bois ou autres, qui, comme le *ht ndm*, entraient dans la composition des parfums, est définie de même :         ⁽⁴⁾ « l'arbre noir d'odeur suave, son odeur est semblable à celle du *tšps* ⁽⁵⁾ » ;         ⁽⁶⁾ « l'arbre rouge, son odeur est très douce ». Le sens de « bois odoriférant » ne s'impose donc pas de façon absolue pour . Il ne saurait être invoqué en tout cas en faveur de l'identification de ce végétal avec le Cinnamome. L'expression peut tout aussi bien signifier « bois de (l'arbre) *ndm* », ce qui déplacerait entièrement la question. D'autre part, on a pu voir (p. 382, l. 48, rem. 2) que le mot  est détourné parfois de la valeur qu'il a en apparence :   ne se traduit pas « bois de qd », c'est le nom d'une substance résineuse, que les variantes appellent , , , fournie par un Conifère, vraisemblablement le Pin d'Alep. Il est possible que  ait reçu une acception aussi peu évidente *a priori* et soit une de ces expressions métonymiques fréquentes qui concernent non pas la plante en soi mais ce qu'on en utilisait le plus habituellement.

Le  n'est guère cité sous cette dénomination, et les textes où il est mentionné ne donnent aucune indication probante pour son identification. Il est désigné d'ordinaire par son autre nom  *tšps*, déterminé de différentes façons, , , , , graphies qui causent de l'incertitude, car elles peuvent concerner le végétal même ou ses fruits aussi bien que son bois, une racine, des rhizomes ou des tubercules. Ce nom est le seul employé dans les ordonnances médicales. Il y figure sous des

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 206. J'emprunte cet exemple et quelques-uns de ceux qui vont suivre aux inscriptions du *Laboratoire* du temple d'Edfou afin de mettre mieux en évidence la valeur ordinaire de *ndm* dans le langage des parfumeurs.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 202.

⁽³⁾ XLVIII, 12.

⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 207.

⁽⁵⁾ La leçon  me semble devoir être remplacée par , comme dans                                   

et on le met dans l'eau, où on le laisse macérer durant une nuit; puis on décante et l'on boit avec du sucre»⁽¹⁾.

L'article consacré au حب السمينة par Ibn al-Baitār se compose de citations assez imprécises empruntées à quatre auteurs et qui semblent se rapporter à des plantes diverses. Seul, un de ces passages, qui reproduit l'opinion d'al-Madjūssī, a sûrement trait au *Cyperus esculentus*. On y relève, avec des variantes de détail, l'indication de la préparation formulée par 'Abd ar-Razzāk. Son emploi est recommandé «aux gens maigres contre le froid et le sec»⁽²⁾. Leclerc signale en note que, selon Avicenne, la «graine» de سمينة est, pour quelques-uns, celle de l'Héliotrope, بزر صام يوما⁽³⁾, rapprochement déjà fait par 'Abd ar-Razzāk⁽⁴⁾ et considéré comme erroné par Leclerc⁽⁵⁾.

L'erreur est vraisemblable; non pas certaine. Il y a eu fréquemment confusion entre des plantes portant le même surnom, par suite d'homophonies nombreuses dans la nomenclature botanique, mais qui ne sont pas toujours concordantes en chaque pays d'Orient, ce qui rend leur détermination difficile, parfois incertaine, et a trompé quelques auteurs anciens parmi les mieux avertis et très souvent les compilateurs. Le cas s'est produit certainement pour حب السمينة. I. Löw considère comme obscure la glose وهو حب السمينة inserée au *Thesaurus syriacus*, qu'il met en parallèle avec celle citée par Bar Bahloul⁽⁶⁾: حب السمينة وهو الجنجلان. L'une et l'autre sont parfaitement explicables. جنجل désigne ordinairement l'Asperge⁽⁷⁾, dont les auteurs anciens distinguaient deux espèces⁽⁸⁾. L'une a conservé du reste en arabe l'épithète qui, en grec, la distinguait de l'autre: هليون⁽⁹⁾ ἑλιος⁽¹⁰⁾. «Les femmes de Syrie, rapporte 'Abd ar-Razzāk, triturent sa graine, la

⁽¹⁾ L. LECLERC, *Kachef er-roumoûz*, p. 145, n° 330 (cf. p. 140, n° 319 où l'équivalence de حب السمينة et de حب الزهر est également indiquée). Pour le texte original voir l'édition publiée à Alger, par Ahmad ibn Murād at-Turkī, p. 43.

⁽²⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. I, p. 396, n° 561.

⁽³⁾ Loc. cit.

⁽⁴⁾ L. LECLERC, *Kachef er-roumoûz*, p. 146, n° 330.

⁽⁵⁾ Op. cit., p. 146, n.

⁽⁶⁾ *Aramäische Pflanzennamen*, p. 217.

⁽⁷⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. I, p. 374, n° 518.

⁽⁸⁾ L'ἀσπαράγος βασιλικός et l'ἄ. ἑλιος, BUSSEMAKER et DAREMBERG, *Œuvres d'Oribase*, t. I, p. 83. Athénée (*Deipn.*, II, 62) cite l'ἄ. ἑλιος, l'Asperge de marais, et l'ἄ. ὄρειος, l'Asperge de montagne. Il est question de la première dans les *Géoponiques*, liv. II, XIII, 9 (édit. N. Niclas, t. I, p. 358). La seconde est appelée ἀσπαράγος πετραῖος (var. ἄγριος) ou μυκάνθα par Dioscoride (*Mat. med.*, II, 151).

⁽⁹⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. III, p. 391, n° 2260; *Kachef er-roumoûz*, p. 113, n° 256.

⁽¹⁰⁾ On en relève la mention dans les lexiques copto-arabes: τὰ φηναὶ ἑλιον (Scala n° 43, fol. 58 v°, l. 8); هليون (KIRCHER, p. 198). ἑλιον transcrit l'arabe; le bohairique ἑλιον, paraît en être une altération, pour ἑλιον (?). Quelques lexicographes ont toutefois signalé (sans

mettent dans un œuf à demi-cuit et l'avalent à jeun, prétendant que cela engraisse considérablement»⁽¹⁾. L'action attribuée à la graine d'Asperge sur le développement des cellules adipeuses et qui était pareille à celle exercée par les tubercules du *Cyperus esculentus* devait naturellement amener à lui donner parfois le même surnom, ainsi qu'à d'autres plantes dont la semence, renfermant un corps gras, était réputée produire un effet identique. Par là s'expliquent la plupart des confusions commises par les commentateurs entre les végétaux désignés de façon semblable ou dont les noms ont parfois subi accidentellement une légère altération, soit par contamination avec de proches homonymes en langue étrangère introduits par les botanistes dans leurs nomenclatures, soit à la suite de leur passage dans le langage populaire. Aussi ai-je le sentiment qu'il n'est point question de l'Asperge dans les citations qui ont embarrassé I. Löw. Les formes جنجل et جنجلان dérivent, je crois, de جُلْجُلان «Sésame»⁽²⁾, notre gengeli, l'aljonjoli des Espagnols, où le ل a passé ن, appelé aussi زنجلان, dont les Portugais ont fait zingelim; cf. l'iranien کُنْجَد et l'arménien gnjuł, ganjud. La prédominance du n dans les anciennes transcriptions française et espagnole ne provient vraisemblablement pas d'une prononciation viciée de جنجلان, mais plutôt de graphies intermédiaires, sans doute locales, représentées par جنجلان djündjulan, جنجل djündjul, qui offrent une certaine affinité avec le nom persan du Sésame, کُنْجَد d'assonance assez voisine et où le n ne figure pas.

La graine de Sésame mérite pleinement le nom de حب السمينة. Selon Al-Basrī⁽³⁾, «elle donne de l'embonpoint». Elle et l'huile qu'elle fournit (près de 50% de son poids) sont grandement appréciées en Orient.

La valeur «Souchet» de κρωον, d'après laquelle Brugsch et Loret ont déterminé celle de ⲕⲣⲱⲟⲛ, reposait en somme, jusqu'à présent sur le seul rapprochement fait avec les synonymes κypernc, κyperwn. La traduction دسم, doublée par مبيع, à la suite de κeperoc, dans la scala n° 43, avait été laissée par eux sans explication. La question n'était donc qu'en partie résolue et devait être reprise en tenant compte, cette fois, des gloses arabes passées sous silence, d'autant plus que

références) une expression κρικοναλια, avec les sens de «melon, asperge» (H. TATTAM, *Lex. aegyptiacolatinum*, p. 840; G. PARTHEY, *Vocab. coptico-latinum*, p. 70), où le même élément figure. Elle semble composée de plusieurs mots, dont le premier, apparemment grec, est peut-être ἀγριόν, par aphérèse (cf. κაკιας = ἀκακιας, ἀκανια, *Pap. méd. copte*, p. 322). Ce serait alors l'Asperge des champs, cultivée. Il est d'ailleurs impossible de formuler une opinion fondée sans contrôler sur le manuscrit original l'allégation de Tattam et de Parthey. — τὰ φηναὶ ne correspond, à ma connaissance, à aucun des noms habituels de l'Asperge.

⁽¹⁾ L. LECLERC, *Kachef er-roumoûz*, p. 113, n° 256.

⁽²⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. I, p. 362, n° 499; *Kachef er-roumoûz*, p. 97, n° 233, et p. 323, n° 818.

⁽³⁾ Ap. IBN AL-BAITĀR, t. II, p. 283.

celles-ci, peu claires par elles-mêmes, semblaient en outre contradictoires et n'avoir aucun rapport avec le Souchet. Encore qu'il n'infirme nullement l'identification proposée, le résultat de cet examen est assez différent de ce que l'on pouvait attendre. Il établit en somme que κίωον n'est pas un nom spécifique synonyme de κύπερος, mais une expression métaphorique dérivée du sens primitif du mot copte : « graisse ». Cette valeur a été elle-même étendue au terme gréco-copte κενερος, appliqué en même temps aux tubercules du Souchet comestible et aux galls du Tamaris oriental, considérés au point de vue de leur nature grasseuse ou comme propres à donner de l'embonpoint, à engraisser ceux qui s'en nourrissent.

Les rhizomes du *Cyperus esculentus* et du *C. longus*, ainsi que la plante, sont désignés à l'ordinaire sous le nom de , , , indistinctement. Plus rarement, on a distingué les espèces de façon sommaire par l'indication du lieu où elles étaient cultivées ou de leur pays d'origine. On peut reconnaître ainsi dans , , cité dans les recettes de parfumerie et au rituel, le Cypérus du pays d'Amon, qui était le plus estimé⁽¹⁾. Comme son emploi spécial l'indique, il s'agit du *Cyperus longus* L., dont l'odeur, dit Pline, ressemble à celle du nard⁽²⁾.

Une des recettes du *kyphi* du temple d'Edfou remplace l'expression , ,  par , . Ce mot a été rapproché du copte ωβιν, lequel serait traduit en arabe par حب, où l'on a cru reconnaître le nom vulgaire du *Cyperus esculentus*, حب العزيز⁽³⁾. Aucune référence n'ayant été donnée au sujet de l'équivalence, je pense qu'elle a été tirée de la *scala bohairique*, seul texte où, à ma connaissance, ωβιν est rendu par حب, employé au pluriel : حبوب. Il y figure non pas dans une liste de végétaux, mais dans le titre du chapitre XVIII de ce lexique, consacré aux fruits, légumes et semences : ΝΙΩΒΙΝ ΝΕΜ ΝΙΧΡΟΧ ΝΕΜ ΝΙΝΑΦΡΙ الحب والبقول والمزروعات⁽⁴⁾. Il est par conséquent impossible, si la source est bien celle que je suppose, de rapporter ωβιν au *Cyperus*, sens qui ne lui est d'ailleurs jamais appliqué dans les écrits coptes. Le sens de ,  : šbn est assuré par celui de son synonyme; il s'agit du *Cyperus longus*. Il existe de nombreux exemples de ce

⁽¹⁾ « Laus cypero prima Hammoniaco », PLINÉ, *Hist. nat.*, XXI, 70, 1. Le même auteur place au contraire celui d'Égypte en dernier rang. La présence du Souchet aux oasis a été signalée par P. Ascherson et G. Schweinfwith (*Illustration à la flore d'Égypte*, n° 1095).

⁽²⁾ « Caeteris odor et ipsis nardum imitans », *loc. cit.* Les qualités odorantes du Cypérus de l'oasis sont mises en évidence par un texte magique qui cite conjointement celui-ci et l'encens : , , , W. PLEYTE, *Étude sur un rouleau magique du Musée de Leide*, p. 110.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 211.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. II, p. 203.

⁽⁵⁾ V. LORET, *Le Kyphi*, p. 56, n. 2.

⁽⁶⁾ A. KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, p. 192.

mot , , , , , , qui, tous, se rencontrent dans des recettes de parfums et d'onguents. La prédominance des déterminatifs , , et leur remplacement, en quelques cas, par  prouvent qu'il est question des rhizomes de la plante, seule partie odorante de celle-ci qui soit susceptible d'être employée en parfumerie. Le mot n'est jamais déterminé par .

La recette du *kyphi* du temple de Philæ fournit, il est vrai, la variante ⁽⁶⁾ où l'un des duplicata d'Edfou porte ⁽⁷⁾ et l'autre son correspondant ⁽⁸⁾, mais c'est par suite d'une erreur évidente. Elle s'est produite encore par deux fois, à Edfou, dans une recette d'onguent, où le texte porte ⁽⁹⁾, alors que le double du texte donne la leçon correcte : ⁽¹⁰⁾ et ⁽¹⁰⁾. La faute est d'autant plus certaine que ⁽¹¹⁾, var. ⁽¹²⁾, désigne un végétal différent, ainsi qu'il ressort de la glose suivante : ⁽¹³⁾ et, d'autre part, du fait que le  et le  figurent ensemble parmi les substances végétales dont le *kyphi* était composé⁽¹⁴⁾.

La distinction qui doit être faite entre šb et šbn n'a pas été remarquée jusqu'ici, si bien que l'on a cru voir dans , soit une forme incorrecte de ⁽¹⁵⁾, soit une variante de ce mot⁽¹⁶⁾. A cette méprise une autre est venue s'ajouter. On a confondu ⁽¹⁷⁾ (dont l'orthographe réelle est ⁽¹⁸⁾ et ⁽¹⁹⁾, avec  (autrement dit ) et, considérant le * comme un déterminatif, on a conclu que le šb (=fd) ne pouvait désigner qu'une substance liquide, gomme ou résine aromatique découlant d'un arbre, que l'on a identifié avec le Lentisque, *Pistacia lentiscus* L.⁽²⁰⁾. L'identification proposée se trouve être ainsi dénuée de tout fondement.

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 203.

⁽²⁾ *Ibid.*, t. II, p. 221.

⁽³⁾ *Ibid.*, t. II, p. 227.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. II, p. 167.

⁽⁵⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 47 a, l. 2.

⁽⁶⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXXIV A, l. 3.

⁽⁷⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 203.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, t. II, p. 211.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, t. II, p. 229.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 167.

⁽¹¹⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXXIV A, l. 3.

⁽¹²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 203.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, t. II, p. 211.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, t. II, p. 203.

⁽¹⁵⁾ V. LORET, *Le Kyphi*, p. 56.

⁽¹⁶⁾ H. BRUGSCH, *Dictionn. hiérog.*, t. IV, p. 1370. ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. IV, p. 442.

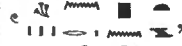
⁽¹⁷⁾ BRUGSCH et DÜMICHEN, *Mon. égypt.*, t. IV, pl. XC, l. 8.

⁽¹⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 227 et t. XII, pl. CCCCH.

⁽¹⁹⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 47 a, l. 2.

⁽²⁰⁾ V. LORET, *Le Kyphi*, p. 43.

Le                                             <

Je ne sais à quoi correspond le , mentionné seulement au papyrus Ebers ⁽¹⁾, comme le précédent. La nature du lieu où on le récoltait étant elle-même encore mal définie, il est impossible d'en tirer une indication de quelque valeur au sujet de la plante. Le nom de celle-ci laisse supposer qu'elle appartient à la famille des Cypéracées. Peut-être est-ce le Souchet rond, dont les tubercules, qui dégagent une odeur assez douce, sont employés en médecine comme stimulant et stomachique? L'hypothèse est fort peu vraisemblable. Celle d'un végétal à racines tubéreuses, assimilé au Souchet par son nom, paraît plus probable. Il est d'autant plus difficile d'identifier ce *g'yu* que les anciens ont classé parfois les Souchets parmi les Joncs ⁽²⁾, et nous ignorons s'il en était de même en Egypte, ce qui augmente les risques d'erreurs.

Outre les formes gréco-coptes et *κῑωογ*, les *scalae* contiennent plusieurs autres noms du Souchet : *κεβον* ⁽³⁾, déjà cité, *βγκκι* *سقيط* ⁽⁴⁾, et *apo سعد* ⁽⁵⁾.

L'origine de *κεβον* est incertaine. C'est probablement une survivance du vieil égyptien, comme *κῑωογ*; il ne m'a pas été possible jusqu'à présent d'en trouver la preuve. La double correction que l'on a proposé d'apporter au texte, *κεβω κῑωογ* au lieu de *κεβον-κῑωογ* ⁽⁶⁾, paraît superflue après l'explication que j'ai donnée de la glose *دم*, dont le rapport avec *κῑωογ* n'avait peut-être pas été bien compris.

βγκκι a été comparé à , mot écrit, dans un tombeau, au-dessous d'un tas de fruits blanchâtres. La couleur de ceux-ci rappelle en effet la teinte jaune claire de rhizomes du *Cyperus esculentus* ⁽⁷⁾. La forme hiéroglyphique présente quelque analogie avec le nom d'un végétal mentionné au papyrus Harris n° 1, le  ⁽⁸⁾, dont nous savons seulement qu'il était mesuré au boisseau, . Il ne semble pas qu'il y ait lieu de s'arrêter à ces ressemblances.

On a également rapproché — avec doute, d'ailleurs — *βγκκι* de *βήχιον* ⁽⁹⁾. Le Tussilage (*Tussilago Farfara*), vulgairement Pas-d'âne, est appelé en arabe *حشيشة السعال* ⁽¹⁰⁾ «herbe à toux», ce qui traduit littéralement le sens du terme grec, et *فيخيون* ⁽¹¹⁾, qui est la transcription du mot lui-même. Dioscoride nous en a transmis

le nom égyptien : *σααρθά*, var. *σααρδρά* ⁽¹⁾, où Wiedemann ⁽²⁾ a cru reconnaître le mot hiéroglyphique  =  du papyrus Ebers, mais qui serait plutôt comparable à ,  ⁽³⁾, avec lequel il n'a d'ailleurs qu'une assez lointaine ressemblance. Il n'y a aucun rapport possible entre *βγκκι* et *βήχιον*, puisque le premier est rendu par *سقيط* dans la *scala* bohaïrique.

Il faut renoncer je crois, pour le moment, à établir l'origine linguistique du mot *βγκκι*. Les orthographes variées sous lesquelles il se présente : *βικκι*, *βικκι*, *βγκκι*, *βγκκι* ⁽⁴⁾, laissent plutôt supposer qu'il est étranger à l'Egypte et y a été introduit parmi les nombreux termes exotiques passés dans le grec médiéval et de là dans le vocabulaire botanique des Coptes.

apo, qui est traduit par *سعد* (*سعد*) dans la *scala* bohaïrique ⁽⁵⁾, dérive du nom probablement le plus ancien en Egypte du *Cyperus longus* : ,  ⁽⁶⁾.

Les auteurs classiques nous ont conservé le nom égyptien du *Cyperus fastigiatus* FORSK. : *σάρι* ⁽⁷⁾, *sari* ⁽⁸⁾. C'est sans doute le même qui est cité par Hésychius sous les formes *σαρίν*, *σαρόν* (*σάρι*, *σάρο* avec la désinence grecque *ν*?). Il se retrouve dans le grec moderne *σάρις*. Il correspond à l'hiéroglyphique ,  *s' r*.

Le *sār* figure parmi les plantes qui « poussent près (« en avant ») du Nil » :  ⁽⁹⁾. Théophraste dit que le *sari* vient sur les bords du Nil et que sa racine, à cause de sa densité, donne un charbon excellent pour les forges de fer ⁽¹⁰⁾.

Le mot *sār*, tel qu'il se présente à nous, semble avoir été introduit dans la langue à une époque relativement récente. Il n'apparaît pas dans les textes avant la période ptolémaïque. Il est possible cependant qu'il ait reçu antérieurement une apparence graphique différente, non encore identifiée, ou même que la plante ait été désignée aussi par un autre nom.

Frass ⁽¹¹⁾ a rapproché le *σάρι* du *Cyperus comosus*. Mais, comme l'a fait remarquer Loret ⁽¹²⁾, celui-ci ne pousse qu'en Grèce, alors que le *C. fastigiatus* est très

⁽¹⁾ LXXV, 10.

⁽²⁾ Pline appelle le *Cyperus longus* «juncus triangulus» (*Hist. nat.*, XXI, 69, 4) et «juncus angulus» (*op. cit.*, XXI, 70, 1).

⁽³⁾ *Scala* n° 44, fol. 82, 1^{re}, 2^e col.

⁽⁴⁾ A. KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, p. 176.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 188.

⁽⁶⁾ W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 129.

⁽⁷⁾ V. LORET, *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 27, n° 27 et *Sphinx*, t. VI, p. 107-108.

⁽⁸⁾ XVI a, 11.

⁽⁹⁾ W. E. CRUM, *op. cit.*, p. 31.

⁽¹⁰⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Béithâr*, t. I, p. 440, n° 674.

⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, t. III, p. 46, n° 1707.

⁽¹⁾ *Mat. med.*, III, 116.

⁽²⁾ *Sammlung altägyptischen Wörter welche von klassischen Autoren umschrieben oder übersetzt worden sind*, p. 36.

⁽³⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. III, p. 422.

⁽⁴⁾ W. E. CRUM, *op. cit.*, p. 31.

⁽⁵⁾ A. KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, p. 188. V. LORET, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 59, n° 258.

⁽⁶⁾ Pour l'identification de la plante voir V. LORET, *Le champ des souchets*, dans le *Rec. de trav.*, t. XIII, p. 197.

⁽⁷⁾ THÉOPHRASTE, *Hist. plant.*, IV, 8, 5.

⁽⁸⁾ PLINIE, *Hist. nat.*, XXI, 70, 1.

⁽⁹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 200.

⁽¹⁰⁾ *Loc. cit.*

⁽¹¹⁾ *Synopsis*, p. 297.

⁽¹²⁾ *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 30, n° 30.

abondant en Egypte; il y a donc toutes raisons de croire qu'il s'agit de ce dernier.

Une confusion s'est produite à propos du mot *σάρι*, qu'il n'est pas indifférent de relever, car elle a échappé à l'attention jusqu'à présent ⁽¹⁾.

Zoëga a pensé le reconnaître dans la phrase suivante : *νημοναχος μπημαρης ναι ετογем змоу зι змх зι οεικ ωοοуε зι сарис* ⁽²⁾ « ces moines de la Haute-Egypte qui se nourrissent de sel, de vinaigre, de pain sec et de saris ». Il a rapproché *сарис* du bohaïrique *ωαρι* et de *σάρι*, cité par Hésychus, et l'explique par « *juncus, calamus*, hic est puto *calamus dulcis* e quo *zaccharum* » ⁽³⁾.

сарис n'a absolument rien de commun avec *σάρι*. Il s'agit du terme grec *σέρις*, qui désigne la Chicorée cultivée, *Cichorium Endivia* L., dont Dioscoride cite un des noms égyptiens : *ἄγον* ⁽⁴⁾. Pline, à propos des deux espèces de Chicorée, écrit d'autre part : « In Aegypto cichorium vocant, quod silvestre sit. Sativum autem serin » ⁽⁵⁾.

Le mot figure dans les *scalae* s'aïdique : *πсарис* *الهندبا* ⁽⁶⁾, et bohaïrique : *πсарис* *السريس* ⁽⁷⁾, où la glose arabe n'est autre que le terme grec, dont les auteurs arabes se sont souvent servi comme synonyme de *هندبا* ⁽⁸⁾, et qui a cours encore en Algérie ⁽⁹⁾ et se retrouve probablement aussi sous la forme *silis* en Egypte ⁽¹⁰⁾.

Kircher ne l'a pas identifié non plus, et a rendu *сарис* par « herba foliis parva. Asarum », je ne vois pas pour quelle raison. L'Asaret ou Cabaret, Nard sauvage ⁽¹¹⁾, *Asarum europaeum* L., est une plante dont la racine est employée comme émétique et aussi comme sternutatoire. Elle n'a donc rien à faire parmi les herbes potagères, au milieu desquelles le rédacteur du lexique l'aurait bien singulièrement classée. Les botanistes arabes lui ont généralement conservé son appellation grecque : *اسارون* ⁽¹²⁾.

D'autres noms de la Chicorée cultivée et sauvage nous ont été conservés par les lexiques copto-arabes : *αβροτινον*, *πριμμενοу* ⁽¹³⁾, *ηδγπον* ⁽¹⁴⁾, var. *ηδγπια*,

⁽¹⁾ Elle se retrouve à la fois dans le *Lexicon linguae copticae* de Peyron (p. 304, s. v. *ωαρι*) et dans un ouvrage de la valeur du *Coptic dictionary* de Crum (p. 584, sous le même mot).

⁽²⁾ *Cat. cod. copticorum manuscriptorum*, p. 651.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 651, n. 66*.

⁽⁴⁾ *De mat. med.*, II, 159.

⁽⁵⁾ *Hist. nat.*, XX, 29.

⁽⁶⁾ Ms. n° 43 de la Bibl. nat., fol. 57, r°, l. 5, et n° 44, fol. 82, r°, 1^{re} col., l. 6.

⁽⁷⁾ A. KIRCHER, *Ling. aegypt. restit.*, p. 196; V. LORET, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 62, n° 398. Le manuscrit édité par Loret porte inexactement *سريس*.

⁽⁸⁾ CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awam*, t. II, 1^{re} partie, p. 145. L. LECLERC, *Kachef er-roumoûz d'Abd er-Razzâq*, p. 334, n° 846.

⁽⁹⁾ L. LECLERC, *op. cit.*, p. 335, note du n° 846.

⁽¹⁰⁾ Cette forme est signalée dans R. MUSCHLER, *A manual flora of Egypt*, t. II, p. 1047, n° 1462, d'après Ascherson.

⁽¹¹⁾ *Ἀσαρον*, *νάρδος ἀγρία*, appelé *κέρεσαν* en égyptien, DIOSCORIDE, *De mat. med.*, I, 9.

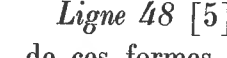
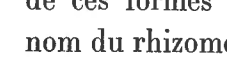
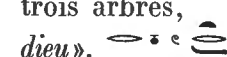
⁽¹²⁾ L. LECLERC, *op. cit.*, p. 19, n° 18, et *Traité des simples par Ibn el-Beïthâr*, t. I, p. 56, n° 61.

⁽¹³⁾ Ms. n° 44 de la Bibl. nat., fol. 83, r°, 2^e col., l. 33-34.

⁽¹⁴⁾ Ms. n° 43 de la Bibl. nat., fol. 57, r°, l. 5.

ηδγπον ⁽¹⁾, *сиритин* ⁽²⁾, *τροχγμων* ⁽³⁾, *сiлливотанг*, *зринтоу* ⁽⁴⁾, *оуо†* ⁽⁵⁾, tous traduits par *هندبا*; *πiαννωφερ* *برى هندبا* ⁽⁶⁾.

Il est curieux de constater, fait qui a déjà attiré l'attention de Leclerc ⁽⁷⁾, l'identité presque complète des dénominations de la Chicorée chez les Grecs : *έντυξον*, *έντύβια*; les Latins : *intubus*, *intybus*, et les Arabes : *هندبا*, *hindib*, *hindibā*, d'où est sorti notre mot « Endive ». Elle est de même à peu près totale pour les noms égyptiens de la Chicorée sauvage et de la C. cultivée tels que Pline les a fait connaître (*cichorium* et *seris*) : *κυχόρειον*, *κυχώριον*, *κυχόριον*, *κίχορα*, *κυχόρια*; *cichoreum*, *cichorium*, et, peut-être, *شكورية* *šikouriya* ⁽⁸⁾; *σέρις*, *seris* et *سريس* *seris*. Il semble que nous ayons là des noms vernaculaires de la plante, sémitiques peut-être, si, comme certains le supposent, elle est originaire de l'Arabie, et qui, après avoir été adoptés par les anciens Egyptiens, ont passé par leur entremise dans les langues des deux autres grands peuples méditerranéens, lesquels nous les ont transmis à leur tour.

Ligne 48 [5]. —  var.  l. 137. La première de ces formes est composée de deux mots, dont l'un,  reproduit le nom du rhizome du Cyperus ⁽⁹⁾. Il n'en a que l'apparence et paraît être la transcription du nom indigène de la plante ⁽¹⁰⁾, auquel les scribes ont donné la ressemblance de mots égyptiens qui n'en traduisent nullement le sens. Il s'agit en effet d'un arbre à résine odoriférante mentionné dans la liste des aromates, au temple d'Edfou :  ⁽¹¹⁾ « Gaïmaa, que l'on appelle arbre noir ». Il figure parmi les trois arbres,  ⁽¹²⁾, « que l'on met dans l'onguent haken dont on oint les membres du dieu »,  La substance qu'il fournissait, et dont l'emploi

⁽¹⁾ Ms. n° 44 de la Bibl. nat., fol. 82, r°, 1^{re} col., l. 4. Ces trois formes correspondent à *έντυξον*, *έντύβια*, *انطوبيا*, *Cichorium Endivia* L.

⁽²⁾ *Ibid.*, l. 6. Dérivé de *σέρις*?

⁽³⁾ *Ibid.*, l. 5. *Τρόξιμον*; cf. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 255 et 256.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, fol. 83, v°, 1^{re} col., l. 1.

⁽⁵⁾ A. KIRCHER, *Ling. aegypt. restit.*, p. 194. V. LORET, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 62, n° 367.

⁽⁶⁾ A. KIRCHER, *op. cit.*, p. 196; V. LORET, *op. cit.*, t. I, p. 62, n° 395.

⁽⁷⁾ *Kachef er-roumoûz d'Abd er-Razzâq*, p. 334, note du n° 846.

⁽⁸⁾ Forskal (*Flora aegypt.*, p. LXXII) cite l'expression *هندب شكورية*, mais il se peut que le second terme transcrive simplement la prononciation arabisée du mot Chicorée emprunté à une langue européenne.

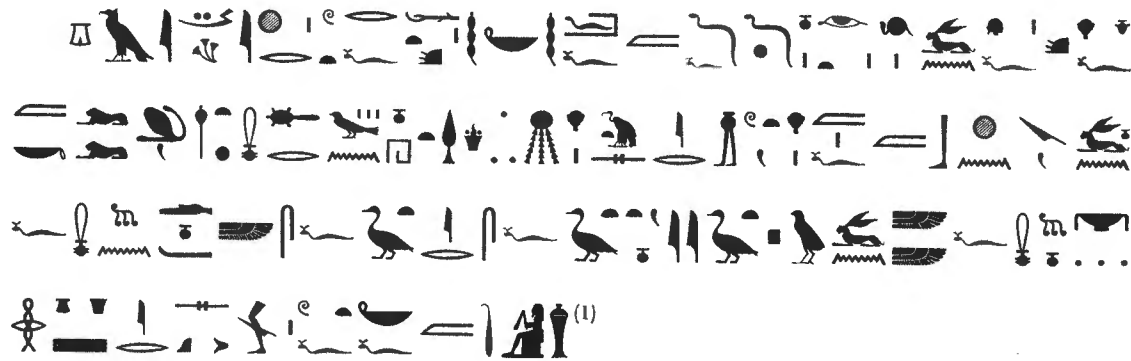
⁽⁹⁾ Voir ci-dessus, p. 389 et suiv. (l. 48, rem. 4). Brugsch, se basant sur l'analogie graphique du premier terme et du nom du Souchet, a vu dans cette plante une espèce de Cyperus (*Dictionn. hiérog.*, t. VII, p. 1290).

⁽¹⁰⁾ C'est le cas de la plupart des aromates énumérés dans cette liste.

⁽¹¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 207.

⁽¹²⁾ Comme il est fréquent, le nom de l'arbre est donné à la matière tirée de celui-ci.

vient d'être indiqué, est décrite de façon assez précise, encore que le texte, de même que ceux de son espèce, ne soit pas pour nous d'une clarté complète.



« le Gaïmaa, que l'on appelle arbre noir, a une odeur agréable. Il sort de la pupille de l'OEil de Râ. Il est noir au sommet, de (couleur) intermédiaire en son milieu et noir à son extrémité, comme les gros kherou du térébinthe shou sur leur arbre (litt. : sur sa mère). Lorsqu'on l'obtient par incision, il a la même couleur que l'aile de l'oiseau sefet, qui est l'oiseau tefnet, dont les ailes sont de la couleur de l'or et du gèr quand on l'écrase, son odeur est semblable à celle du tisheps » ⁽²⁾.

La qualification d'« arbre (ou « bois ») noir » qui lui est attribuée est commune à trois végétaux au moins : à celui dont il est question ici ; au ⁽³⁾, qui provenait de l'Éthiopie et des régions voisines du sud de la mer Rouge ; enfin, à un bois probablement rare et précieux, apporté de la Syrie, dont une pièce, ⁽⁴⁾, figure dans le recensement du butin conquis au cours de l'expédition entreprise en l'an 34 de Thoutmès III au pays de Djahi, ⁽⁵⁾. Nous ne possédons aucun autre renseignement sur lui. Je ne pense pas qu'il y ait le moindre rapport entre les plantes  et .

Loret a consacré un long mémoire à l'étude d'un arbre , qu'il estime être le Caroubier⁽⁶⁾. Admettant en principe que l'hieroglyphe  représente la Caroube, il pense en trouver la confirmation au *Papyrus des signes* découvert à Tanis, où il est

⁽¹⁾ On trouvera ci-dessus, p. 387 et suiv., l'explication de quelques-uns des termes techniques contenus dans ce texte.

⁽²⁾ Le texte qui porte bien , est vraisemblablement fautif. Il faut sans doute lire , comme il est écrit à propos d'un autre arbre : .....= (*Edfou*, t. II, p. 207), l'onguent *ispé*, dont il y avait plusieurs sortes, et qui ne doit pas être confondu avec la plante du même nom, ne pouvait être pris pour terme de comparaison, son parfum variant naturellement suivant la nature des ingrédients dont il était composé.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 219, VII.

⁽⁴⁾ K. SETHE, *Urk. der 18. Dyn.*, p. 705.

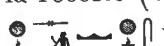
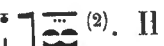
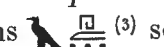
(⁵) Région du Liban.

⁽⁶⁾ *Rec. de trav.*, t. XV, p. 111 et suiv.

interprété par    ⁽¹⁾, « fruit (ou gousse?) du ndm ». Ce signe reproduit sans nul doute une silique, mais il ne s'ensuit pas que ce soit celle du *Ceratonia Siliqua* L. plutôt que le fruit d'un autre arbre de la famille des Légumineuses. De plus, Loret lui-même le constate, la Caroube est figurée, par , , dans les inscriptions et y est appelée , ,  ⁽²⁾. A l'appui de l'identification proposée, il signale un remède vermifuge et laxatif où figurent des   ⁽³⁾; la présence de seize  parmi les arbres, la plupart fruitiers, dont le jardin funéraire d'Anna était planté ⁽⁴⁾; enfin l'utilisation d'une matière extraite des   pour la confection de plusieurs parfums ⁽⁵⁾, tout en déclarant qu'il ne s'explique pas pourquoi les Egyptiens ont introduit du suc de Caroube « absolument dépourvu d'odeur » dans un parfum destiné à oindre les dieux ⁽⁶⁾. En bref, il résulte de cette étude que le Caroubier aurait reçu le nom de ⁽⁷⁾; ses fruits, ceux de ⁽⁸⁾, ⁽⁹⁾, ⁽¹⁰⁾ (emprunté à la langue syrienne ⁽¹¹⁾) et de , var. ⁽¹²⁾; d'autre part, son bois aurait été appelé ⁽¹³⁾.

Je ne sais si le  du papyrus de Tanis correspond au  du jardin d'Anna ; mais si ce dernier est vraiment le *Ceratonia Siliqua*, il faut se garder de le confondre avec le , arbre qui se rencontrait dans la région productrice d'encens et d'aromates divers voisine de la mer Rouge, et dont les fruits,  , et l'écorce (?),     (14),    (15), servaient pour la confection des parfums sacrés.

Un texte gravé dans le *Laboratoire* du temple d'Edfou donne quelques renseignements à son sujet. Le soubassement de la salle est décoré d'une procession de personnages porteurs de vases d'onguents et de produits végétaux originaires du pays de Pount et des territoires adjacents. L'un d'eux est un «habitant de Khebest⁽¹⁶⁾

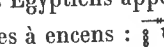
qui fait la récolte (?) ⁽¹⁾ sur le rivage de Pount et recueille (?) ⁽¹⁾ les aromates de Tanefer,  ⁽²⁾. Il dit :  « J'ai récolté (?) au pays de Pount et j'apporte ce qu'il contient à Behediti, qui est au Ta-nefer ». Deux petites masses ovoïdes d'encens  ⁽³⁾ sont placées sur la paume de sa main droite ; il tient de la gauche une couronne de feuillage et une feuille d'arbre lancéolée ⁽⁴⁾ dont la nature est ainsi précisée :  ⁽⁵⁾ « le bois noir empoigné dans sa (main) gauche est le ndm dont on extrait le (litt. : son) reben ».

La matière nommée *rbn* ⁽⁶⁾ figure dans plusieurs recettes de parfumerie religieuse, où nous voyons qu'elle était tirée, non du bois de l'arbre en question, mais de ses fruits, les  ⁽⁷⁾. On en fabriquait une sorte d'extrait appelé  ⁽⁸⁾,  ⁽⁹⁾,  ⁽¹⁰⁾,  ⁽¹¹⁾ et  ⁽¹²⁾, qui figurait dans

même cortège sont aussi désignés par le nom de leur pays d'origine :  (Le temple d'Edfou, t. II, p. 201, XII),  (ibid., p. 201, XIII),  (ibid., p. 200, IX).

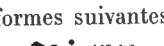
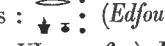
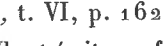
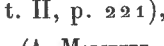
⁽¹⁾ Le verbe  a été choisi à cause de son assonance avec le terme géographique ou parce qu'il rappelle l'industrie pratiquée ordinairement par les habitants du Khebest. Il se rapporte aux travaux auxquels se livraient les gens employés à la récolte des aromates. Brugsch l'a interprété successivement par « trennen (den Balsam), einsammeln » (Dictionn. hiérog., t. III, p. 1067), « schaben, abschaben » (A. Z., t. XIX, p. 27), qui sont de vagues approximations. D'autres exemples plus explicites seraient nécessaires pour en définir l'acception technique exacte.

⁽²⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 219.

⁽³⁾ Les Egyptiens appelaient « œufs », à cause de leur forme les larmes de gomme-résine qui découlaient des arbres à encens :  (Edfou, t. II, p. 201). Il est dit de l'encens  que  « son œuf ressemble à un œuf de pigeon et n'est pas plus gros que lui » (ibid., t. II, p. 205).

⁽⁴⁾ Cf. op. cit., t. IX, pl. XLIII e, et t. XII, pl. CCCLXXXIX.

⁽⁵⁾ Op. cit., t. III, p. 219, VII.

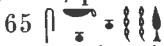
⁽⁶⁾ Le mot revêt les formes suivantes :  (Edfou, t. VI, p. 162),  (ibid., t. II, p. 221),  (ibid., t. II, p. 229),  (ibid., t. VI, p. 167). Il est écrit une fois  (A. MARIETTE, Dendérah, t. I, pl. 47a). Ici, le graveur n'en a pas compris le sens et, trompé par la similitude du  et du  dans l'écriture hiératique, il l'a confondu avec le nom de l'Ebénier, qui lui était plus familier. L'introduction abusive du déterminatif  à la place de , est la conséquence logique de cette erreur. Il faut évidemment lire,  comme le contexte et le duplicata de la recette, qui se trouve à Edfou (op. cit., t. II, p. 220 et suivantes), l'exigent.

⁽⁷⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 221, 229 ; t. VI, p. 162, 166-167 ; A. MARIETTE, Dendérah, t. I, pl. 47 a.

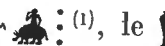
⁽⁸⁾ Le temple d'Edfou, t. I, p. 189.

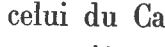
⁽⁹⁾ Op. cit., t. II, p. 215 ; t. VI, p. 165, 166 ; var. , A. MARIETTE, op. cit., t. I, pl. 49 b.

⁽¹⁰⁾ Le temple d'Edfou, t. II, pl. 214.

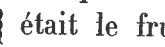
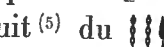
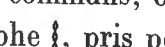
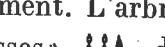
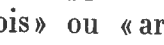
⁽¹¹⁾ Ibid., t. VI, p. 165  et  sont synonymes. Ils échangent dans deux rédactions d'une même recette de parfum (op. cit., t. II, p. 214, 215 et t. VI, p. 165).

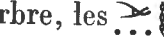
⁽¹²⁾ Op. cit., t. VI, p. 162.

la composition divers onguents tels que le  ⁽¹⁾, le  ⁽²⁾ et le  ⁽³⁾.

Il s'agirait, suivant Loret, de la « pulpe rougeâtre qui se trouve à l'intérieur de la Caroube » ⁽⁴⁾. Je tombe entièrement d'accord avec lui sur un point : le *rbn* est bien la pulpe d'un fruit ; mais je ne pense pas que ce soit celui du Caroubier. Le  ou  a été certainement choisi à cause de certaines propriétés, aromatiques ou autres, que le fruit du *Ceratonia Siliqua* ne possède point, sinon les Egyptiens, qui cultivaient cet arbre déjà sous l'Ancien Empire, se seraient épargné la peine d'aller chercher au loin ce qu'ils pouvaient se procurer facilement dans leur propre pays.

La connaissance que nous avons de la nature du *rbn* et de son rôle dans la préparation des onguents sacrés marque la direction à suivre pour tenter la détermination tout au moins approximative du végétal *ndm*.

Le papyrus de Tanis permet de délimiter le groupe botanique auquel le *ndm* des parfumeurs avait été rattaché. Nous y voyons que le  était le fruit ⁽⁵⁾ du . Il s'agit incontestablement de la silique d'un arbre appartenant à la famille des Légumineuses. Les arbres inclus dans cette famille portent des fruits de constitution semblable mais qui, en dehors de caractères généraux communs, offrent une assez grande variété d'aspects, suivant les espèces. L'hiéroglyphe , pris pour type, reproduit beaucoup plus exactement la forme des siliques de certains Acacias, avec sa série d'étranglements très accentués, entre lesquels sont logées les graines, que celle de la Caroube, qui ne présente aucun de ces rétrécissements. L'arbre choisi comme représentant typique de la classe des « arbres à gousses », , devait donc être non pas le Caroubier, mais probablement un Acacia particulièrement apprécié. Il s'identifie avec le , dit , de Pount. Son surnom de « bois » ou « arbre noir » ne peut convenir au Caroubier, dont le bois est rouge.

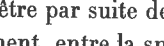
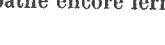
Le texte précité d'Edfou nous apprend en outre que l'on en tirait le . Cette substance, nous le savons d'autre part, était la pulpe des fruits de cet arbre, les .

⁽¹⁾ Op. cit., t. II, p. 229 ; t. VI, p. 166.

⁽²⁾ Op. cit., t. II, p. 220. A. MARIETTE, Dendérah, t. I, pl. 49 a.

⁽³⁾ Le temple d'Edfou, t. VI, p. 166. Cette huile est citée dans le Rituel des mystères d'Osiris, l. 72. J'en parlerai plus longuement en commentant ce passage du texte.

⁽⁴⁾ Rec. de trav., t. XV, p. 116. Le sens « pulpe » de *rbn*, var. *lbn*, *lbnw*, a été exactement établi par Loret (loc. cit.). Le mot ne figure pas dans les dictionnaires, sauf celui de S. Levi (t. VIII, p. 150), qui cite le travail de Loret.

⁽⁵⁾ La traduction « fruit » est approximative. Le mot , n'a été relevé encore qu'au papyrus de Tanis. C'est probablement un terme savant, inusité dans le langage vulgaire. Il semble impossible de le rapprocher du copte *cmaz* « grappe », comme l'a proposé Loret (Rec. de trav., t. XV, p. 114). Le même mot est appliqué au Dattier, , peut-être par suite de la comparaison faite par les botanistes égyptiens, et dont la raison n'apparaît pas clairement, entre la spathe encore fermée du *Phoenix dactylifera* figurée par , et la silique de certaines légumineuses.

dont le suc, , obtenu par compression et réduit ensuite par la cuisson ⁽¹⁾, était employé en parfumerie.

Les anciens extrayaient de la pulpe des siliques et des feuilles de l'*Acacia nilotica* DEL. une drogue appelée elle-même *ἀκανία* ⁽²⁾. Son usage s'est prolongé presque jusqu'à nos jours, où elle a été remplacée par le suc de la Prunelle (*Prunus spinosa* L.) cueillie avant maturité et traité de façon semblable. Son mode de préparation, décrit par les auteurs grecs et latins ⁽³⁾ et dans un ostracon copte du musée de Berlin, que son état de mutilation rend malheureusement en grande partie inintelligible ⁽⁴⁾, ressemble beaucoup à celui du  fabriqué avec le  des  ⁽⁵⁾.

Cette analogie, si elle laisse supposer que les matières traitées étaient comparables, ne doit toutefois pas faire confondre le *hkn* de fruits de *ndm* avec l'*ἀκανία* fourni par l'*Acacia nilotica*. Celui-ci correspond à l'*ἀκανθα ἢ μέλαινα* de Théophraste ⁽⁶⁾, la *Spina nigra* ou *Aegyptia spina* de Pline ⁽⁷⁾, et au  *šnd-t* (var.  *šnd*) des anciens Egyptiens ⁽⁸⁾, dont le nom se retrouve dans le copte *ϣⲟⲛⲧⲉ*, *ϣⲟⲛⲧ*, et l'arabe *سنت* (parfois *صنت*) ⁽⁹⁾. Il était fort répandu dans le pays, et connu dès l'Ancien Empire. Théophraste ⁽¹⁰⁾ dit qu'il se rencontrait en abondance dans le nome thébain, fait confirmé par Pline ⁽¹¹⁾. Strabon signale le bois d'acanthés thébaïques, *τὸ τῆς ἀκάνθης ἄλσος τῆς Θηβαϊκῆς*, situé dans la ville d'Acanthus, près de Memphis ⁽¹²⁾, et un autre

⁽¹⁾ C'est ce que l'on appelait le  *hken de fruits de ndm* (pour ses autres noms : ,  etc., voir ci-dessus, p. 388). Sa fabrication est décrite tout au long dans un texte du temple d'Edfou (*Edfou*, t. VI, p. 162). Le produit devait être assez fluide, car on s'en servait pour éclaircir un onguent trop épais à la cuisson :  *si tu le trouves (trop) ferme, éclaircis-le avec du tisheps de ndm* (*op. cit.*, t. II, p. 215),  *si tu le trouves (trop) compact, ajoute-lui du seken de ndm* (*op. cit.*, t. VI, p. 165).

⁽²⁾ DIOSCORIDE, *De mat. med.*, I, 133; PLINIE, *Hist. nat.*, XXIV, 67. Les Arabes lui ont conservé son nom grec, *زيت القزط* à côté de celui de *زيت القزط*.

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Un papyrus médical copte*, p. 70.

⁽⁴⁾ *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin*, n° 27.

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 162.

⁽⁶⁾ *Hist. plant.*, IV, 2, 8.

⁽⁷⁾ *Hist. nat.*, XXIV, 67, 1 et XIII, 20, 1.

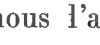
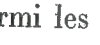
⁽⁸⁾ Peut-être plus exactement à l'espèce appelée  *šnd-t* noir. *Šnd-t* s'applique au genre *Acacia* sans distinction d'espèce comme les termes *ἀκανθα* et *spina* non suivis d'un qualificatif, et *ἀκανία*.

⁽⁹⁾ Les Arabes ont conservé aussi à l'*Acacia* sans l'appellation d'Épine d'Égypte *ἀκανθα Αἰγυπτια*, qu'il avait reçu des Grecs : *السنت وتسمى الشوكة المصرية*. J. WHITE, *Abdollariphi historia Egypti compendium*, p. 51. Ce nom est également cité par Ibn al-Baïṭar, ainsi que celui de *شوكة قبطية* « épine copte ». L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. II, p. 352, n° 1361 et 1362.

⁽¹⁰⁾ *Loc. cit.*

⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, XIII, 19, 1.

⁽¹²⁾ *Geogr.*, XVII, I, 35.

bois d'acanthés d'Égypte, *ἀκανθῶν τῶν Αἰγυπτίων ἄλσος*, consacré à Apollon, à côté du canal d'Abydos ⁽¹⁾. De nombreux bois sacrés étaient plantés d'acacias *šnd-t*. Le titre de  montre combien la culture de cet arbre était développée et la surveillance constante dont elle était l'objet. Son bois, dont les qualités de résistance sont remarquables, servait pour les constructions navales ⁽²⁾ et la statuaire ⁽³⁾. Au contraire, le  ou , comme nous l'apprend le texte du temple d'Edfou, appartient à la flore de la région de Pount. Il se rencontrait aussi plus au nord, en Éthiopie méridionale, car la stèle de Séhel (l. 26) cite le  parmi les végétaux de cette contrée. Les raisons pour lesquelles le *ndm* ne paraît pas devoir être le Caroubier s'opposent donc de même à son identification avec l'*Acacia nilotica* ou tout autre arbre acclimaté en Égypte.

On ne peut naturellement songer à classer le  =  d'après l'un ou l'autre de ses noms, pas plus qu'au moyen des renseignements trop peu nombreux que nous possédons à son sujet. Jusqu'ici, la seule donnée certaine sur laquelle on puisse fonder une opinion positive est la mention du *rhn*, pulpe de son fruit, — une gousse  — et de l'emploi qui en était fait. Elle nous reporte à des arbres de la famille des légumineuses : *Acacias*, *Canéfier* et *Tamarin*.

La Casse et le Tamarin étaient inconnus des anciens Egyptiens ⁽⁴⁾; mais il est possible qu'ils aient fabriqué le suc d'acacia à une époque assez reculée. L'historique de la drogue reste encore obscur à son origine, nous savons pourtant qu'elle existait dès le v^e siècle avant notre ère. Hippocrate en préconise l'application pour arrêter la chute des cheveux ⁽⁵⁾. Où se la procurait-on alors? Dioscoride et Pline signalent que l'on faisait le suc d'Acacia avec les feuilles et les fruits de l'Acacia d'Égypte. Ils s'accordent également à déclarer qu'on en obtenait aussi, de qualité très médiocre, d'une sorte d'Acacia qui se trouve en Galatie et au Pont. Rien ne permet de dire duquel des deux on se servait au temps lointain du médecin de Cos. Il est vraisemblable que celui d'Égypte jouissait déjà d'une réputation qu'il devait à la nature de l'arbre et pour une bonne part, sans doute, à la grande habileté des préparateurs, qui l'a fait apprécier dans la Grèce antique autant qu'il le fut plus tard, pendant longtemps, dans l'Europe entière. Ce n'est pas là du reste une supposition entièrement gratuite. Les fréquentes mentions, dans les écrits d'Hippocrate, de l'onguent qu'il désigne

⁽¹⁾ *Op. cit.*, XVII, I, 42.

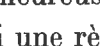
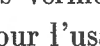
⁽²⁾ Théophraste (*op. cit.*, IV, 2, 8) et Pline (*op. cit.*, XIII, 19, 1) vantent son incorruptibilité, même dans l'eau, qui le rend particulièrement utile pour la construction des coques de navires, à l'inverse de l'espèce blanche, qui se gâte facilement. Hérodote (II, 96) parle des barques égyptiennes faites en bois d'acacia (*ἀκανθα*).

⁽³⁾ P. MONTET, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens*, p. 289.

⁽⁴⁾ Ils ont été introduits dans la thérapeutique par les Arabes vers le x^e ou le xi^e siècle.

⁽⁵⁾ E. LITTRÉ, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, t. VIII, p. 371.

entre autres noms sous celui d'huile blanche d'Egypte⁽¹⁾, donnent à penser qu'il a emprunté plusieurs médicaments aux vieux prêtres-médecins pharaoniques, parmi lesquels le suc d'acacia.

Il est en tout cas à peu près certain que celui-ci ne fut connu ou employé en médecine qu'après le Nouvel Empire. Les traités médicaux, qui appartiennent tous à cette période, ne le mentionnent pas, à moins qu'il n'y soit désigné sous un nom dont le sens a échappé jusqu'ici, ce qui est improbable. En effet, les remèdes tirés de l'*Acacia nilotica* sont en fort petit nombre : la gomme ()⁽²⁾, la semence (? )⁽³⁾ et le )⁽⁴⁾, lequel prédomine et ne se rapporte évidemment pas à une préparation médicamenteuse, mais à une des parties de l'arbre, la feuille peut-être⁽⁵⁾. Il est question une fois de  au papyrus médical de Berlin⁽⁶⁾. On a pensé y trouver le nom de la silique d'*Acacia sant*, en rapprochant  de , d'où dériverait *σαλατε* (*κεράτιον*), appliqué plus généralement à la Gousse du Caroubier⁽⁷⁾. En réalité, le sens de *drd* et de *g:lt* est loin d'être rigoureusement établi; il est donc vain de vouloir confronter leur valeur réciproque. Le rapport entre *g:lt* et *σαλατε* reste lui-même incertain.  figure dans une, prescription du papyrus n° 3 de Boulaq suivi de noms de plantes :              

Tout en adoptant le sens « feuille » reconnu généralement à dṛd, Breasted estime que celui d'« écorce » lui conviendrait peut-être mieux, l'action thérapeutique de l'écorce d'un arbre étant souvent supérieure à celle de ses feuilles ⁽²⁾. La remarque, parfaitement fondée sur le plan médical, est contredite par un texte, le seul d'ailleurs, à ma connaissance, où soit suivi d'un déterminatif  ⁽³⁾, et dont voici le contenu :

⁽⁴⁾, « l'arbre seri kahebhedjit est un arbre entièrement noir. C'est un arbre qui shaouh ⁽⁵⁾ sur son tronc (litt., sur sa mère). Il se dessèche à l'époque du printemps, pendant laquelle cette terre verdoie, de même qu'il se dessèche à la saison d'été, lorsque tombent ses feuilles (?). Durci, il

⁽⁵⁾ La signification de ce mot, qui paraît ici pour la première fois et ne figure dans aucun dictionnaire, m'est inconnue.

Le rapprochement ne vaut, bien entendu, qu'à titre d'indication générale. La plante dont parle l'inscription d'Edfou vivait dans un climat autre que celui du

⁽³⁾ Le nom de  «ânti d'éte» (*Edfou*, t. II, p. 205), donné à une espèce d'oliban, prouve que le produit de certains arbres à encens était récolté au moment des fortes chaleurs.

Sénégal; la nature du terrain où elle était plantée n'était pas non plus la même; elle était enfin probablement traitée suivant des méthodes locales différentes. Ce sont là autant d'agents susceptibles d'exercer une influence profonde à la fois sur le nombre et la périodicité des récoltes. Mais ces considérations impliquent une réserve essentielle : elles ne sont strictement applicables qu'à un arbre de la famille des Acacias. Or la substance produite par le *Seri kahebbhedjit* a l'odeur de l'encens, alors que toutes les gommes proprement dites sont inodores ⁽¹⁾. Ce doit donc être une gomme-résine de Térébinthacée; et c'est par là que le sens « sécher, se dessécher » de 𐤱𐤍𐤁 paraît mieux convenir dans le cas présent. J'ai montré en effet précédemment (p. 217) que diverses espèces d'*anti* étaient classées dans une catégorie définie par l'épithète 𐤱𐤍𐤁 parce qu'elles émanaient d'arbres qui se dessèchent, c'est-à-dire qui perdent leur feuillage, et dont la sécrétion, à l'inverse de celle des Acacias, cessait durant la période où ils étaient défeuillés.

L'exemple précité de  n'est pas, cependant, entièrement décisif : il laisse sans réponse la question qui se pose de la double valeur possible de  : *drd* et *idn* (?). D'autre part, il ne confirme ni n'infirme non plus la supposition faite par Loret, suivant laquelle   signifierait « silique ». L'affirmation de cette valeur serait d'un grand poids en ce qu'elle donnerait une raison de voir en    non pas la gousse d'Acacia à l'état naturel, mais le suc qui en était extrait. Ce serait la plus vieille mention de la drogue égyptienne célèbre chez les anciens. Il s'agirait alors d'une expression métaphorique analogue à  , synonyme de  , « résine de Pin d'Alep », dont j'ai eu l'occasion de parler précédemment (p. 381 et suiv., rem. 2), et comparable à   qui, par élargissement de son sens littéral, désigne quelquefois la pulpe des fruits du *ndm*, le *rbn*, dans les recettes de parfumerie. On y trouverait tout au moins l'assurance que les Egyptiens avaient reconnu à la gousse de l'Acacia, dès le Nouvel Empire, certaines propriétés curatives, constatation qui les a conduits, par la suite, à extraire le principe actif de ces fruits.

Après cette longue mais nécessaire digression, dont l'objet était d'établir la distinction qu'il importe de faire entre le *hkn* de fruits du *ndm* et l'*Acacia vera*, suc tiré des gousses de l'*Acacia nilotica*, il me reste encore quelques mots à dire pour en terminer avec l'arbre *ndm* et le *gaïmaa* surnommés l'un et l'autre « arbre noir ». Ils n'ont de commun en réalité que la dénomination qu'ils partagent. Le *ndm* porte des fruits légumineux, autant que son nom le laisse supposer; le *g'im* produit une substance résineuse dont l'odeur est comparée à celle du *tisheps*. La description sommaire qui en est faite dans l'inscription d'Edfou constitue à peu près tout ce que nous savons

⁽¹⁾ Il convient pourtant de signaler, parmi les sortes d'Aden, la gomme dite *Kafoum*, récoltée sur la côte des Somalis, qui est complètement semblable aux gommages du Sénégal mais a l'odeur de l'encens. Son origine botanique reste encore inconnue, et l'on suppose que, malgré son apparence caractéristique, ce n'est pas une gomme au sens propre du terme, à cause du parfum qu'elle dégage.

de lui. Elle est insuffisante pour assurer son identification. Il fait partie d'un groupe de trois arbres, appelés respectivement noir, rouge et blanc, qui fournissent des matières que « l'on mettait dans le *hkn* dont on oint les membres divins », , ,  (1), ce qui est propre à d'autres végétaux et ne nous apprend rien sur sa nature spécifique, *hkn* étant pris d'ailleurs dans son sens général d'onguent. C'est sans doute cet onguent qui est cité à plusieurs reprises au *Rituel de l'enterrement du taureau Apis* :       (2). Les termes   et  ,  ,  , sont en effet employés indifféremment à l'époque récente.

Il est possible que  se retrouve dans l'expression ⁽³⁾, qui se rencontre au temple d'Athribis, dans la salle de ce sanctuaire consacrée au couple divin Min et Repit, sorte de jardin exotique où l'on cultivait des arbres originaires de la Terre divine et du pays de Pount : ⁽⁴⁾ « il a construit la chapelle de la Terre divine plantée de (m) qamaa »; ⁽⁵⁾ « il a construit la chapelle de Pount plantée d'arbres à myrrhe (waa) ». La mise en parallèle de  et de  donne à penser que le premier de ces arbres fournissait comme l'autre une des oléo-résines utilisées pour la confection des parfums destinés aux cérémonies du culte.

Ligne 48 [6]. —  *sby-t*, « roseau »; cf. CHKE , CHQE S., CHKI , CEKI B., CHCI F. Ce nom est donné en général, comme en arabe قَصَب ⁽⁶⁾, à un certain nombre de plantes à tige élancée et creuse ⁽⁷⁾. L'espèce dont il est question ici est précisée à la l. 138 de notre texte :  et par les synonymes qui figurent dans les recettes du *kyphi* :  ⁽⁸⁾,  ⁽⁹⁾,     ⁽¹⁰⁾. Elle a été identifiée avec le *Calamus aromaticus* des Grecs et des Latins ⁽¹¹⁾.

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 207.

(²) W. SPIEGELBERG, *Ä. Z.*, t. LVI, p. 10.

⁽²⁾ La différence orthographique est due au fait que beaucoup d'arbres exotiques étaient désignés par leur nom vernaculaire transcrit approximativement en hiéroglyphes.

(4) Fl. PETRIE, *Athribis*, pl. XVIII.

(5) *Loc. cit.*

(6) Comparer l'ancien égyptien  et l'arabe قَصَبَة, قَصِيَّة, «flûte de roseau».

(7) On employait un  *sb-t* pour administrer certains médicaments par inhalation :  (Pap. Ebers, LIV, 9) « avaler la vapeur qui s'en dégage (litt. : « sa vapeur ») au moyen d'un roseau ».

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 203.

(⁹) J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXXIV A, l. 1.

(10) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 211. On rencontre aussi les variantes suivantes, qui renferment toutes le déterminatif , caractéristique des roseaux :    (op. cit., t. II, p. 229),   (loc. cit.),   (Grand papyrus Harris).

⁽¹¹⁾ V. LORET, *Sur le mot* , dans le *Rec. de trav.*, t. I, p. 190; *Note complémentaire sur le* , *ibid.*, t. IV, p. 156; *Le Kyphi*, p. 39; *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 31, n° 33.

Le rapprochement est surtout fondé sur la mention du *Calamus aromaticus* dans les recettes grecques du *kyphi*. Il n'est pas sans valeur mais se heurte au fait relevé précédemment (col. 48, rem. 3) que ῥῖ ne se rapporte pas à l'odeur, mais à la saveur, douce ou sucrée, et correspond au grec γλυκὺς et à l'arabe حُلُو. On s'attendrait donc plutôt à retrouver le ῥῖ dans le γλυκοκαλλαμος قصب الخلاوة⁽¹⁾ « roseau doux », des Coptes, dénommé aussi καὶ νεβιο (var. εβιο)⁽²⁾, « roseau à miel ».

Le nom de « roseau doux » a été donné à la Canne saccharifère par les Arabes⁽³⁾, qui l'appellent plus communément قصب السكر⁽⁴⁾. Ils nomment عسل القصب⁽⁵⁾ « miel de roseau » le « suc » exprimé de la canne, terme dont les Grecs se sont d'ailleurs servi avant eux. Arrien l'emploie déjà : μέλι καλάμινον⁽⁶⁾.

La comparaison faite entre la matière dite σάκχαρον et le miel est constante chez les Grecs et les Latins, et les descriptions qu'ils ont données de la première, plus ou moins brèves, paraissent puisées à une source commune, tant elles s'accordent sur ce point : καλεῖται δέ τε καὶ σάκχαρον, εἶδος ὃν μέλιτος ἐν Ἰνδία καὶ τῇ εὐδαίμονι Ἀραβία πεπηγότος, εὐρισκόμενον ἐπὶ τῶν καλάμων, ὅμοιον τῇ συστάσει ἁλσί, καὶ θρανόμενον ὑπὲρ τοῖς ὁδοῦσι, καθάπερ οἱ ἅλεις⁽⁷⁾. « Ce que l'on appelle saccharon est une sorte de miel concrété qui, dans l'Inde et l'Arabie heureuse, se trouve sur des roseaux. Il a la consistance du sel et se brise sous la dent, comme les sels ». Καὶ τὸ σάκχαρ δὲ καλούμενον, μέλιτος εἶδος ὅν⁽⁸⁾, « Ce que l'on appelle sacchar est une sorte de miel ». « L'Arabie produit du sucre, mais le plus renommé est celui de l'Inde. C'est un miel recueilli sur des roseaux, blanc comme les gommés, cassant sous la dent; les plus gros morceaux ont la taille d'une aveline »⁽⁹⁾.

L'apparence et la consistance particulière de ce sucre, sur lesquelles plusieurs auteurs occidentaux et orientaux insistent, lui ont fait donner d'autre part, un nom approprié : ἅλς ἰνδικός « sel indien », employé par Archigène, Paul d'Egine et Avicenne⁽¹⁰⁾ : ملح يجلب من الهند هو في لون الملح وحلاوة العسل يؤخذ منه على زعم اريخيجانس : « Le sel apporté de l'Inde a la couleur du sel et la douceur du miel; on l'a choisi (pris) à cause de cela, selon l'assertion d'Archigène »⁽¹¹⁾.

⁽¹⁾ Scala n° 44 de la Bibl. nat., fol. 81, v°, 2° col., l. 13.

⁽²⁾ Scala n° 43, fol. 56, v°, l. 13 et n° 44, fol. 81, v°, 2° col., l. 14.

⁽³⁾ CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awam*, t. I, p. 365.

⁽⁴⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beïthâr*, t. III, p. 90, n° 1800.

⁽⁵⁾ *Ibid.*

⁽⁶⁾ *Peripl. maris erythr.*, p. 5.

⁽⁷⁾ DIOSCORIDE, *De mat. med.*, II, 104.

⁽⁸⁾ BUSSEMAKER et DAREMBERG, *Oeuvres d'Oribase*, t. II, p. 662.

⁽⁹⁾ PLINIE, *Hist. nat.*, XII, 17. « Saccharon et Arabia fert, sed laudatius India : est autem mel in arundinibus collectum, gummi modo candidum, amplissimum nucis avellanae magnitudine ».

⁽¹⁰⁾ *Kitāb al-kanūn fī at-ṭibb* (édit. de Rome, 1593), p. 17.

⁽¹¹⁾ Il faut se garder de confondre ce sel avec un autre ملح هندي « sel indien », mentionné également

Leclerc⁽¹⁾ a fait remarquer que, pour les Arabes, le σάκχαρον est bien le sucre et non le طباشير *tabāshīr*, produit du Bambou (*Bambusa arundinacea* WILD), comme plusieurs l'ont prétendu. Il en veut pour preuve l'équivalence suivante : سقخارون وهو السكر « *sakkhārun*, et c'est le sucre », relevée dans la traduction de Dioscoride faite par Etienne fils de Basile, vers le milieu du ix^e siècle, et revue par Hunain ibn Ishāq. Le fait qu'Ibn al-Baītār ait inséré la traduction intégrale du chapitre de Dioscoride relatif au σάκχαρον dans l'article سكر⁽²⁾, alors qu'il réservait une rubrique spéciale au *tabāshīr*⁽³⁾, n'est pas moins probant.

Les auteurs grecs et latins se sont montrés peu prodigues de renseignements au sujet du σάκχαρον; et pour cause. Ils en possédaient assurément fort peu eux-mêmes, en dehors des constatations qu'ils pouvaient tirer de l'examen intrinsèque de la matière et des explications, d'ailleurs incontrôlables, fournies par les trafiquants qui la recevaient de l'Inde ou de l'Arabie, par l'entremise d'intermédiaires successifs. Ils étaient alors dans la situation où se sont trouvés nos naturalistes pendant longtemps à l'égard de certaines drogues exotiques apportées de l'Orient lointain ou du nouveau monde et présentées sous des formes qui n'en décèlaient pas l'origine botanique ou étaient extraites de végétaux encore inconnus en Occident.

Leurs dires se rencontrent sur les points essentiels et se complètent; ils s'accordent avec ce que les Arabes ont écrit sur le sucre. Le *sakkharon* est une sorte de miel recueilli sur (ἐπὶ, in) des roseaux; sa consistance est celle du sel; il est blanc et se présente en petites masses ne dépassant pas la grosseur d'une aveline. Sa caractéristique dominante, qui l'a fait rapprocher du miel comme les Arabes l'ont fait du sucre, s'oppose précisément à ce qu'on le confonde avec le *tabāshīr*, concrétions siliceuses ayant l'apparence de l'amidon, qui se forment dans les entre-nœuds du Bambou et, au rapport d'Avicenne, sont légèrement amères⁽⁴⁾.

Cette dernière constatation ruine à elle seule toute possibilité d'un rapport, quelconque entre les deux substances; elle ratifierait, s'il en était besoin encore, l'opinion de Leclerc. Au moment où Saumaise tenta d'identifier le *sakkharon* des Grecs avec le *tabāshīr* des Arabes, les éléments de critique aujourd'hui à notre dispo-

par Avicenne (*op. cit.*, p. 202), et qui est une sorte de sel naphteux de couleur noire. Cf. au sujet de cette matière E. SEIDEL, *Mechithar's des Meisterarztes aus Her « Trost bei Fiebern »*, p. 201, n. 245. Le traité d'alchimie syriaque et arabe publié par Berthelot le cite dans une nomenclature de douze sels et le définit ainsi : « Le sel de l'Inde, noir; le *tabar zad* est celui dont il se rapproche le plus; il est transparent » (*La chimie au moyen âge*, t. II, *Alchimie syriaque*, p. 146). Le nom de *tabar zad* est appliqué, dans la même liste, à une autre qualité de sel, à cause de sa dureté (طَبَرَزَد, emprunté au persan طَبَرَزَد, signifie « qui ne peut être cassé qu'à la hache »); il était donné, pour la même raison, au sucre cristallisé, سكر طبرزد.

⁽¹⁾ *Traité des simples par Ibn el-Beïthâr*, t. II, p. 267.

⁽²⁾ *Ibid.*, t. II, p. 264, n° 1198.

⁽³⁾ *Ibid.*, t. II, p. 399, n° 1447.

⁽⁴⁾ *Kitāb al-kanūn*, p. 182.

sition étaient encore insuffisants; d'autres, malgré sa prodigieuse érudition, lui ont échappé. Il a de plus donné beaucoup trop d'importance aux propriétés médicales de ces substances, d'ailleurs semblables dans l'un et l'autre cas, et qui ne sauraient constituer un critérium certain, les mêmes propriétés se trouvant être souvent communes à des drogues très différentes.

Le *tabāshir*, dit Masserdjuih, est une substance qui se trouve dans l'intérieur de la canne indienne. 'Alī ibn Muḥammad, plus précis et complet, indique que c'est la cendre de la canne indienne. Les Indiens estiment que le meilleur est le plus blanc; ils recherchent surtout « ses nœuds et les disques qui se trouvent à l'intérieur du canal (de la canne) et ressemblent à une pièce de monnaie ». On le récolte particulièrement lors de la combustion spontanée produite par le frottement mutuel (des tiges), sous l'influence des vents violents. On le sophistique avec les os de la tête de mouton brûlés, quand son prix s'élève à l'étranger, ce qui n'a pas lieu dans le pays d'origine, où il est sans valeur ⁽¹⁾. Sérapion l'identifie à tort avec le spodium (oxyde de zinc impur) ⁽²⁾. Il est souvent prescrit dans la *Pharmacopée persane* du frère Ange, sous la qualification de *cannae indicae calcinatae, bambou combusti et candidi* ⁽³⁾. Le mot a pris également le sens de craie ⁽⁴⁾.

Leclerc rapporte avoir vu à l'Exposition universelle de 1867 des échantillons de *tabāshir* importés de l'Inde. Ils se présentaient sous forme de petites masses pareilles à des fragments d'amidon, mais d'une très grande dureté ⁽⁵⁾. Les analyses faites déjà par Vauquelin, et qu'il semble avoir ignorées, établissent que cette matière est composée de silicate de potasse et de chaux (silice, 70; potasse et chaux, 30) ⁽⁶⁾. Une pareille matière ne peut évidemment pas être confondue avec le *sakkharon* des anciens.

Un point cependant demande encore à être éclairci au sujet de celui-ci. Dioscoride et Pline disent que c'était une sorte de miel recueilli « sur » (*ἐπι*, *in*) des roseaux. L'emploi de cette préposition peut paraître singulier en raison de l'idée qu'il implique, touchant la nature même du *sakkharon*. Il vient simplement, je pense, de ce que, au temps où ces auteurs écrivaient, on ignorait encore comment le sucre était obtenu industriellement. On supposait sans doute qu'il s'agissait soit d'une exsudation naturelle et concrétée de certains roseaux, soit d'une substance qui, comme on le

⁽¹⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. II, p. 399, n° 1447.

⁽²⁾ P. GUIGUES, *Les noms arabes dans Sérapion*, p. 100, n° 445.

⁽³⁾ L. LECLERC, *op. cit.*, t. II, p. 400, note du n° 1447.

⁽⁴⁾ L. LECLERC, *Kachefer-roumoutz d'Abd er-Razzāq*, p. 166, note du n° 390.

⁽⁵⁾ L. LECLERC, *Traité des simples*, t. II, p. 368, note du n° 1199.

⁽⁶⁾ GUIBOUT, *Histoire abrégée des drogues simples*, 3^e édit., t. I, p. 442 (je n'ai pas présentement à ma disposition la dernière édition, beaucoup plus récente de cet ouvrage). Cf. *Ann. du Museum*, t. IV, p. 478, et *Ann. de Chimie*, t. XI, p. 64.

croyait alors pour la manne, se déposait sur différents végétaux ⁽¹⁾. Je rappellerai à ce propos, que les Arabes nomment سُكَّرُ الْعُشْرِ « sucre d'ushar » la manne récoltée sur l'*Asclepias gigantea* (ou l'*A. procera*) : هُوَ نَفْعٌ (يقع : lire : على العشر وهو كقطع الملح) : « c'est de la manne tombée sur l'ushar et qui est comme des morceaux de sel ». De même que pour le sucre de canne, on relève ici la comparaison faite avec le sel pour indiquer la consistance et l'aspect de cette manne.

Je ne prétends nullement rapporter le  au *Saccharum officinarum* sur la seule synonymie que l'expression hiéroglyphique paraît présenter avec le copte ΓΑΥΚΟΚΑΛΛΑΜΟΣ et l'arabe قصب الحلاوة; il serait nécessaire d'appuyer le rapprochement de preuves plus convaincantes et décisives qu'une simple apparence, qui peut n'être, somme toute, que fortuite. Cette plante ne saurait prendre place, en effet, parmi des ingrédients que le texte dit être d'odeur agréable, , encore que les recettes égyptiennes du *kyphi* comprennent des raisins secs, du miel et du vin, qui ne peuvent non plus être considérés comme tels. De plus, la rédaction du Rituel d'Osiris, dont nous n'avons qu'une version récente, remonte sans aucun doute, — et c'est sûrement aussi le cas des recettes de *kyphi*, — au temps où le sucre était encore inconnu des Egyptiens, sous une forme quelconque, du moins inemployé par eux. Les vieux médecins de l'époque pharaonique prescrivent le miel pour l'édulcoration des remèdes. Leurs successeurs lointains respectèrent la tradition. Le sucre n'est pas mentionné une seule fois dans le formulaire du papyrus médical copte de l'Institut français du Caire ⁽²⁾, qui date au plus tôt du ix^e ou du x^e siècle ⁽⁴⁾ et emprunte indifféremment aux pharmacopées grecque et arabe. A cette époque, les Arabes faisaient pourtant un large usage du sucre ⁽⁵⁾ et pratiquaient depuis assez longtemps déjà la culture de la canne.

Abū Ḥanīfa, l'un des plus éminents botanistes d'Orient, mort en 875, donne des renseignements particulièrement précis sur la canne à sucre et son produit ⁽⁶⁾. Ils sont brefs, mais précieux en ce qu'ils témoignent d'une expérience profonde en la matière

⁽¹⁾ Ishāq ibn 'Amrān définit ainsi la manne désignée sous le nom de تَرْجِيْبِيْن terendjabin : « c'est une rosée qui tombe du ciel sous forme d'humeur pareille à du miel concret et granuleux ». Ce mot veut dire miel de rosée, عسل الندى (L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. I, p. 308, n° 407). Ibn al-Baīṭār dit à propos d'une autre espèce de manne, le شِيرْ خُشْك shīr khushk : « D'après quelques-uns de nos savants, c'est une manne qui tombe du ciel en Perse, sur un saule de la ville d'Hérat » (*ibid.*, t. II, p. 357, n° 1380).

⁽²⁾ AVICENNE, *Kitāb al-kanūn*, p. 225.

⁽³⁾ Le miel, par contre, y est cité à vingt-neuf reprises.

⁽⁴⁾ J'ai exposé ailleurs, *Un papyrus médical copte*, p. 4 et suiv., les raisons qui m'ont conduit à lui attribuer cette date.

⁽⁵⁾ Son emploi resta néanmoins presque exclusivement réservé à l'usage thérapeutique jusqu'au x^e ou xi^e siècle.

⁽⁶⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. III, p. 90, n° 1800.

chez les peuples du proche et du moyen Orient à cette époque lointaine, Ibn al-Awwam, dans son *Kitab al-fellaha*, écrit vers la fin du XII^e siècle, consacre un long chapitre, très détaillé, à la culture de la Canne et la fabrication du sucre⁽¹⁾. Il cite comme autorités Ibn Hadjādj, de Cordoue, auteur d'un ouvrage réputé sur l'agriculture, et Abu'l-Khair, de Séville, tous deux antérieurs d'un siècle environ.

Ainsi, la culture sucrière, inaugurée bien avant notre ère dans l'Inde, s'est étendue progressivement vers l'Occident, jusqu'au sud de la péninsule ibérique, atteignant, dès le ^x^e siècle au moins, la limite des territoires occupés par les Arabes, qui l'avaient portée à un degré de perfection remarquable pour le temps, grâce aux travaux de savants agronomes, dont nous pouvons apprécier la valeur. Il est permis de conclure qu'elle fut également connue en Egypte vers le même moment, sinon antérieurement, trouvant dans ce pays un climat particulièrement favorable au développement de la plante.

J'ai cru intéressant d'attirer l'attention sur la ressemblance singulière des expressions ⲛⲓⲁⲙⲟⲛ et γαγκοκαλαμος قصب الحلاوة, « canne à sucre », non que je pense, je le répète, qu'il soit possible de dire, en l'état présent de nos connaissances, que le ⲛⲓⲁⲙⲟⲛ des textes hiéroglyphiques est identifiable ou non avec le *Saccharum officinarum*; mais, comme on va le voir, un examen, même superficiel et provisoire, était nécessaire, car un autre lexique copto-arabe rend γαγκοκαλαμον, dont le sens apparent est le même, par خيار شبر⁽²⁾. Ici, la synonymie est évidemment trompeuse. Cela ressort de l'emploi du mot καλαμον (κάλαμος), auquel ne répond aucun des termes de la glose arabe. خیار شانبار *khiār shanbar* (du persan خيار چنبر)⁽³⁾ est le nom du fruit du Canéficier (*Cassia fistula* L.)⁽⁴⁾. Il est également appelé قنا هندی « Concombre indien »⁽⁵⁾ et خروب هندی « Caroube indienne »⁽⁶⁾, à cause de sa forme et de son origine⁽⁷⁾. C'est une gousse indéhiscente, cylindrique, droite et longue, arrondie aux extrémités, qui peut atteindre 40 et parfois 50 centimètres. Elle est de couleur très sombre, noire ou brune et renferme une pulpe noirâtre assez fortement sucrée⁽⁸⁾.

(1) CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awam*, t. I, p. 365.

(²) *Scala* n° 44 de la Bibl. nat., fol. 65, v^o, 1^{re} col., l. 12.

⁽³⁾ Cf. *χιαρσάμβερ, χεσάμπερ*, LANGKAVEL, *Botanik der späteren Griechen von dritten bis dreizehnten Jahrhundert*, p. 88, sub *Laurus cassia*.

(4) L. LECLERC, *op. cit.*, t. II, p. 64, n° 836.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, t. III, p. 62, n° 1742.

(6) L. LECLERC, *op. cit.*, t. I, p. 17, n° 763, et *Kachef er-roumouîz d'Abd er-Razzâq*, p. 368, n° 919.

(7) C'est du moins de l'Inde que l'on tirait la meilleure Casse. Elle fut introduite dans la thérapeutique par les Arabes vers le XI^e siècle. On suppose que le Canéfier se rencontre à l'état sauvage dans l'Inde, d'où il a passé en Arabie puis, de là en Egypte, où il est abondant.

⁽⁸⁾ Elle contient 30 % de sucre d'après les analyses citées par Guibourt.

Le Canéficier est très répandu en Egypte, ou 'Abd al-Latif semble l'avoir vu. Il en donne la courte description que voici, l'une des plus anciennes que l'on connaisse et qui, par une indication qu'elle fournit à propos du fruit, permet d'établir le sens dans lequel **καλαμον** doit être compris. **وما يكبر بمصر شجر خيار شنبّر وهو شجر عظام شبّيه** شجر الخروب الشامى وزهره كبير اصفر ناضر ذو روا وبهجة فاذا عقد يدلى ثمره كالمقارع الخضر⁽¹⁾.
*« Un arbre commun en Egypte est le **khīār shanbar**. C'est un arbre qui ressemble au Caroubier de Syrie. Sa fleur est grande, jaune, brillante et a beaucoup d'éclat. Lorsque le fruit est noué, il pend comme des makāria' verts. »*

Dans le commentaire qu'il a consacré à ce passage, Silvestre de Sacy fait remarquer que, selon le *Kāmūs*, مَقَارِعْ *maqāri'a'* signifie à la fois « une besace où l'on met les dattes » et « un fouet ou toute autre chose avec laquelle on frappe ». Il estime le dernier sens préférable en l'occurrence parce qu'il semble répondre beaucoup mieux à la description du fruit faite par Prosper Alpin. Il rappelle en même temps le nom de *bâton de casse* qui lui est donné à cause de son aspect ⁽²⁾.

Le texte de Prosper Alpin mérite d'être reproduit tout au long, car il se rencontre en des points précis avec ce que disent les auteurs arabes et ne laisse peser aucun doute sur la signification réelle de l'expression copte. « Flos quilibet in medium multa capillamenta, tenuissima, rosarum flosculis similia habet; quae paulatim crescentia, in crassiores fistulas postea mutantur. Spectantur primo ipsa tenuissima, obliqua ac obtorta, deincepsque magis peraucta, crassiora evadunt, ac magis recta, tandemque justam magnitudinem adepta, rectissima, ut Calami fiunt. Fistulae majores cannae crassioris magnitudine spectantur, atque duorum fere cubitorum longitudine » ⁽³⁾.

La seconde définition donnée dans le *Kāmūs* se voit préciser ici d'une façon générale, bien que dans un esprit assez différent. La silique de Canéficier est considérée comme une canne, un roseau, ainsi que l'ont fait les coptes en employant le mot *καλαμον* (*κάλαμος*); *γκλκο* se rapportant à la saveur sucrée de la pulpe incluse dans la gousse. La comparaison a été empruntée par eux aux Arabes; car la Casse, inconnue des médecins grecs et latins, n'apparaît dans la collection des drogues simples qu'aux environs du *x^e* siècle. Divers écrivains arabes usent d'un rapprochement analogue, sinon identique. Il semble montrer que *مقار* avait reçu, dans le jargon technique, un sens spécial qui a échappé à l'auteur du *Kāmūs* ou ne lui a pas paru digne d'être noté à cause de son origine vulgaire. L'explication qu'il en fournit : *السط وكل ما قرعت به* «*fouet (nerf de bœuf, cravache) et tout ce avec quoi on frappe*», n'évoque pas immédiatement et avec une suffisante netteté l'image de la silique du Canéficier.

⁽¹⁾ J. WHITE, *Abdollariphi historiæ Ægypti*, p. 56.

(2) *Relation de l'Égypte par Abd-Allatif*, p. 133, n. 152.

(⁵) *Historiæ naturalis Ægypti*, t. II, p. 3. L'arbre, chargé de fleurs et de fruits, est représenté à la planche I.

Abū'l 'Abbās an-Nabātī dit que lorsque « le fruit veut sortir, la fleur change de couleur, blanchit, se flétrit et tombe. On voit alors apparaître le *tube* de la cassia suivant la forme connue, d'une longueur variable, pareil aux fruits du caroubier, contenant comme un extrait d'abord vert, puis tournant au noir en mûrissant »⁽¹⁾. Le mot « tube » est également employé par Ishak ibn 'Amrān : « Dans chacun de ces tubes est renfermée une pulpe noire, sucrée et laxative »⁽²⁾. Ibn Djuldjul s'exprime ainsi à propos de la Casse : « Le médicament se rencontre dans un tube noir et consistant qui n'est autre que le fruit de l'arbre »⁽³⁾.

N'ayant pas sous les yeux le texte arabe d'Ibn al-Baīṭār, je ne sais quel est exactement le mot traduit « tube » par Leclerc. Je présume qu'il s'agit de قَصَب, قَصَبَة « roseau, canne », qui signifie encore « tige creuse, tuyau, conduite », ou tel autre terme proche, قَصَابَة par exemple. Avicenne en tout cas se sert de قَصَب, قصبه, ce qui est en accord à la fois avec le copte et les noms de *fistula*, *canna* employés par Prosper Alpin : (4) اجوده ما يؤخذ عن القصب وما هو ابرق وادسم واجود قصبه ايضا ابرق الاملس « La meilleure (casse) provient de la canne et est luisante et grasse; et la meilleure canne est de même très luisante et lisse ».

La *scala* sa'idique fournit un autre nom copte de la Casse : ⲓⲟⲭⲣⲟⲛ (lire ⲓⲟⲭⲣⲟⲛ) « roseau, canne »⁽⁵⁾. L'origine en est obscure et difficilement explicable, car un mot de même apparence se rencontre encore, accompagné de gloses différentes : ⲓⲁⲛ (ⲓⲟⲛ) ⲓⲟⲭⲣⲟⲛ ⲓⲟⲭⲣⲟⲛ ⲛⲉⲕⲣⲓⲛⲟⲛ (ⲕⲣⲓⲛⲟⲛ) ⲁⲗⲁⲃⲣⲟⲛ « violettes »⁽⁶⁾; ⲓⲟⲭⲣⲟⲛ ⲛⲉⲕⲣⲓⲛⲟⲛ (ⲕⲣⲓⲛⲟⲛ) ⲁⲗⲁⲃⲣⲟⲛ « les fleurs »⁽⁷⁾. Je signale le fait sans insister. Il serait trop long et sans intérêt ici d'aborder cette question, que j'aurai l'occasion d'examiner plus tard, dans une étude consacrée aux noms des végétaux dans les vocabulaires copto-arabes.

En résumé, γαγκοκαλλamos (= καϋ νεβιο) « canne à sucre », γαγκοκαλλamon « canne (bâton) de Casse » et ⲓⲟⲭⲣⲟⲛ se rapportent à des végétaux divers. L'expression hiéroglyphique « canne douce (sucrée) » peut faire illusion; mais à l'époque où elle paraît dans les textes, ni le sucre ni la Casse ne semblent avoir été connus des Egyptiens. On ne doit pourtant pas en déduire qu'il s'agit du κάλαμος αρωματικός, *Calamus odoratus* des Grecs et des Latins. ⲓⲟⲭⲣⲟⲛ

(1) Ap. Ibn al-Baīṭār, L. LECLERC, *Traité des simples*, t. II, p. 65.

(2) *Loc. cit.*

(3) *Op. cit.*, p. 67. — Le nom de *Cassia fistula* qui, dit-on, fut donné à la Casse par Gérard de Crémone, et dont certains lui ont fait injustement grief, parce qu'il serait mieux approprié à la *Cassia syriaca* (Cannelle) des Grecs (cf. L. LECLERC, *op. cit.*, t. II, p. 67, note), a pour origine la comparaison faite par les Arabes entre le fruit du Canéfier et le tuyau (*fistula*) d'un roseau.

(4) *Kitāb al-kanūn*, chap. II, p. 271, sub خيار جنبر.

(5) *Scala* n° 43 de la Bibl. nat., fol. 56, r°, l. 12.

(6) *Scala* n° 44, fol. 66, v°, 1^{re} col., l. 2.

(7) *Ibid.*, fol. 81, v°, 1^{re} col., l. 18.

« roseau, canne », peut tout aussi bien avoir reçu un sens figuré, comme κάλαμος dans le copte γαγκοκαλλamon = خيار شبر.

Les lexiques coptes transcrivent purement et simplement le nom grec du Roseau odorant : καλλamos αρωματικού (sic) قصب الزهر⁽¹⁾, καλλamos αρωματικού⁽²⁾ καλλamos αρωματικού⁽³⁾. Il est impossible d'en rien tirer au point de vue synonymique avec la forme égyptienne antique. D'autre part, l'expression قصب الزهر dont les Arabes se servent pour désigner le *Calamus aromaticus*⁽⁴⁾ n'est pas une traduction absolument littérale de la dénomination grecque⁽⁵⁾. Il se peut qu'il faille rapporter le second terme à ذُريرة « poudre pour les yeux, collyre sec », de ذُرارة « poudre, ce qui est broyé, pulvérisé ». Cette supposition m'est suggérée par le fait que le Roseau odorant est appelé encore قحمة⁽⁶⁾, nom donné de même aux médicaments administrés à l'état pulvérulent⁽⁷⁾. Elle est confirmée en une certaine mesure par Shaikh Dāwud, selon lequel le Roseau odorant est nommé *kaṣab adh-dharira* parce qu'il fait partie des « poudres » aromatiques⁽⁸⁾. Serait-elle absolument exacte qu'elle ne nous apprendrait rien de précis au sujet de la plante elle-même et ne concernerait que son mode d'application le plus habituel en tant que remède.

Les auteurs anciens sont peu prodigues de détails sur le *Calamus aromaticus*, bien qu'il ait joui pendant longtemps d'une assez grande célébrité.

Théophraste parle surtout d'un des lieux où il se rencontre : Γίνεται δὲ καὶ ἐν Συρίᾳ περὶ τὴν λίμνην ἐν ἣ καὶ ὁ κάλαμος ὁ εὐώδης ὅθεν καὶ Ἀντίγονος εἰς τὰς ναῦς ἐποίητο τὰ σχοινία⁽⁹⁾, « Le Roseau aromatique croît aussi en Syrie, autour du lac dans lequel se trouve celui-ci (le papyrus), dont Antigone faisait fabriquer les câbles destinés aux navires ». Ὁ δὲ κάλαμος καὶ ὁ σχοῖνος ὑπερβάλλουσι τὸν Λίβανον μεταξύ τοῦ τε Λιβάνου καὶ ἄλλου τινὸς ὅρους μικροῦ ἐν τῷ ἀλωναίσκῳ τούτῳ καὶ οὐχ ὥς τινὲς φασὶ τοῦ Ἀντιλίβανου..... Ὅπου δὲ ὁ κάλαμος καὶ ὁ σχοῖνος φύεται λίμνη μεγάλη τυγχάνει, πρὸς ταύτην δὲ ἐν τῷ ἔλει τῷ ἀνεξηραμένῳ πεφύκασιν τόπον δὲ ἔχουσι πλεῖον ἢ τριάκοντα σταδίων. Οὐχ ὅζουσι δὲ χλωροὶ ἀλλὰ ξηρανθέντες, τῇ προσόψει δὲ οὐδὲν διαφέρουσι τῶν ἄλλων⁽¹⁰⁾, « Le Calame et le Schoenus croissent au delà du Liban,

(1) *Ibid.*, fol. 65, v°, 1^{re} col., l. 8.

(2) A. KIRCHER, *Ling. aegypt. restit.*, p. 181.

(3) V. LORET, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 57, n° 219.

(4) L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. III, p. 90, n° 1799.

(5) Je ne connais qu'un seul cas où elle soit traduite mot pour mot : قصب الطيب, encore est-ce chez un auteur Juif, Assaf, dans une liste de synonymes de noms de plantes en langues étrangères (cf. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 342).

(6) *Ibid.*, t. III, p. 110, n° 1837.

(7) *Ibid.*

(8) L. LECLERC, *Kachef er-roumouz d'Abd er-Razzāq*, p. 303, note du n° 756.

(9) *Hist. plant.*, IV, 8, 4.

(10) *Op. cit.*, IX, 7, 1.

entre le Liban et un autre mont plus petit, situé dans une petite vallée de celui-ci, mais qui n'est pas l'Antiliban, comme, certains le prétendent... Il y a un vaste lac à l'endroit où se trouvent le Calame et le Schoenus ⁽¹⁾, autour duquel ils poussent, dans des marécages desséchés ⁽²⁾. Ils occupent un lieu de plus de trente stades. Ils ne dégagent point d'odeur à l'état frais, mais seulement lorsqu'ils sont secs, et ne se différencient en rien par la forme l'un de l'autre».

Dioscoride consacre quelques lignes seulement à la description de la plante, mais s'étend plus longuement sur ses propriétés médicinales : Κάλαμος ἀρωματικός φύεται μὲν ἐν Ἰνδία· ἔστι δὲ αὐτὸς κάλλιστος ὁ κιρρός, πυκνογόνατος καὶ εἰς πολλοὺς, σκινδαλμοὺς θραυόμενος, γέμων ἀραχνίων τὴν σύριγγα, ὑπόλευκος, ἐν δὲ τῇ διαμασσήσει γλίσχρος, στροπλικός, ὑπόδριμνος..... ⁽³⁾, « Le roseau aromatique croît dans l'Inde. Le meilleur est de couleur jaune ⁽⁴⁾, dont les nœuds sont rapprochés et qui,

⁽¹⁾ On a pensé qu'il s'agit du lac de Génésareth dont parle Strabon (XVI, II, 8), où croissent, dit-il, le jonc aromatique et le roseau odorant, le λίμνη Τιβεριὰς de l'historien Josèphe (Bell. judaïc., 3, 3), appelé aujourd'hui بحر طبرية Bahr Tabariya. La position de ce dernier ne semble pourtant pas correspondre exactement à celle du lac mentionné par Théophraste, qui le situe beaucoup plus au nord, dans une vallée du Liban même.

⁽²⁾ La version de Pline (Hist. nat., XII, 48), qui s'inspire de Théophraste, dit : « près d'un lac, dont les marécages se dessèchent en été », juxta lacum, cujus palustria aetate siccantur.

⁽³⁾ De mat. med., I, 17.

⁽⁴⁾ Avicenne (Kitāb al-kanūn, liv. II, p. 244) rend κάλλιστος ὁ κιρρός par أجوده كان منه لونه ياقوت (Comment. in Dioscor., t. II, p. 355), interprétation imprécise, car chrysolithe peut s'entendre différemment suivant les époques et les auteurs, et qui tend surtout à unifier les deux versions. Elle est en outre inexacte. Le mot ياقوت yāqūt passe pour dériver du grec ὑάκινθος, « hyacinthe ». Il est appliqué ordinairement à une classe de gemmes correspondant à nos corindons, réparties en cinq genres par les Arabes, qui les distinguent par un nom de couleur : rouge, bleu, jaune, vert, blanc, ou par une désignation spécifique (cf. CLÉMENT-MULLET, Essai sur la minéralogie arabe, dans Journ. asiat., 4^e série, t. XI, p. 30 et suiv.). Le principe de cette classification paraît remonter aux Grecs, qui comprenaient sous la dénomination d'ὑάκινθος, hyacinthe (qu'il ne faut pas confondre avec l'hyacinthe des lapidaires modernes), les pierres nobles, celles qui ne rayent nulle autre pierre, sauf le diamant, ni n'entame la lime. La plus appréciée, prise pour type, était le rubis rouge, ὑάκινθος ὑποπορφυρίζων du Traité des douze pierres de saint Epiphane. Les Arabes plaçaient le rubis oriental au premier rang des pierres précieuses, immédiatement après le diamant. C'est pourquoi ils l'ont considéré aussi comme le ياقوت yāqūt (ὑάκινθος) par excellence. Il est le seul corindon que l'on désigne d'ordinaire par ce nom sans le faire suivre d'un qualificatif. Étant pris ici comme terme de comparaison pour désigner une couleur, ياقوت ne peut donc se rapporter qu'à cette gemme, et il faut traduire أجوده كان منه لونه ياقوت par « le meilleur est celui qui a la couleur du rubis ». Avicenne a eu vraisemblablement sous les yeux un manuscrit portant la leçon ὑάκινθιδος ou ὑάκινθιδος au lieu de κιρρός, et il a rendu le mot grec par son dérivé arabe ياقوت. Reproduisant le passage en question de Dioscoride dans l'article قصب الذريرة, Ibn al-Baīṭār paraît avoir employé la même expression. La traduction de Leclerc, « couleur du rubis » (Traité des simples, t. III, p. 90, n° 1799), laisse du moins supposer que le manuscrit dont il s'est servi donne لونه ياقوت, comme celui d'Avicenne, ou quelque chose d'équivalent. Je n'ai malheureusement pu vérifier le fait sur le texte arabe, non plus sur la traduction de Dioscoride en langue arabe. Il m'a paru intéressant de signaler cette variante, qu'aucun éditeur de Dioscoride n'a relevée jusqu'à présent dans les manuscrits grecs, lesquels portent tous κιρρός.

lorsqu'on le brise, se divise en nombreux éclats, dont le tuyau est rempli d'une substance qui ressemble à de la toile d'araignée, blanchâtre, visqueuse, astringente et un peu aigre lorsqu'on la mâche... » ⁽¹⁾.

Galien et Oribase ne nous apprennent rien de plus précis. Ils ont emprunté l'un et l'autre à une source commune.

Pline reste dans les généralités ou puise, comme à son habitude, dans les ouvrages des naturalistes anciens qui, à en juger par ce qu'il écrit, n'avaient eux-mêmes que des notions peu étendues sur le sujet. « Calamus quoque odoratus in Arabia nascens, communis Indis atque Syriae est, in qua vincit omnes, a nostro mari centum stadiis ⁽²⁾... Nihil ergo a coeteris sui generis different aspectu ⁽³⁾ : sed calamus praestantior odore, statim a longinquo invitat, mollior tactu, meliorque qui minus fragilis : et qui assulose potius, quam raphani modo frangitur. Inest fistulae araneum, quod vocant florem. Praestantior est cui numerosius. Reliqua probatis, ut niger est. Damnatur aliubi. Melior, quo brevior, crassiorque, et lentus in frangendo » ⁽⁴⁾.

Avicenne ⁽⁵⁾ et Ibn al-Baīṭār ⁽⁶⁾ traduisent la partie de l'article κάλαμος ἀρωματικός de Dioscoride reproduite ci-dessus et n'ajoutent aucun détail sur la nature de la plante elle-même. 'Abd ar-Razzāq se borne à dire que « c'est un médicament indien » ⁽⁷⁾.

Il est singulier que des auteurs à qui nous devons des descriptions botaniques parfois très complètes et remarquablement précises n'aient pas accordé plus d'attention à une plante estimée et longtemps recherchée pour divers usages ; plus surprenant encore que des savants arabes comptant parmi les plus éminents se réfèrent non pas à des botanistes orientaux, pourtant bien placés pour la connaître, mais à Dioscoride seul, lorsqu'ils en parlent. La raison pourrait en être, pour les derniers, qu'ils n'avaient plus la connaissance directe de ce qu'était cette drogue, remplacée en Occident dès le Moyen Age par une autre présentée sous son nom, d'où, peut-être, leur hésitation à émettre une opinion personnelle à son sujet. Ils ont cependant admis son identité avec le *kaṣab adh-dharira*. Prosper Alpin est du même avis. Il fait de cette plante, dont il donne la représentation, une description qui suit de près celle de Dioscoride ⁽⁸⁾. Pour lui, le *C. aromaticus* des anciens n'est pas une racine,

⁽¹⁾ Ce qui vient ensuite concerne l'emploi de la plante en médecine.

⁽²⁾ La suite reproduit en substance l'exposé de Théophraste relatif au lieu dans lequel le Roseau et le Jonc aromatiques se rencontrent, dans le Liban (op. cit., IX, 7, 1).

⁽³⁾ C'est-à-dire le Roseau et le Jonc odorants.

⁽⁴⁾ Hist. nat., XII, 48. Le Roseau devait être plus abondant ou moins recherché que le Jonc, car le premier valait 11 deniers la livre et l'autre 15 deniers, au dire de Pline (loc. cit.).

⁽⁵⁾ Kitāb al-kanūn, liv. II, p. 244.

⁽⁶⁾ L. LECLERC, Traité des simples par Ibn el-Beīṭār, t. III, p. 90, n° 1799.

⁽⁷⁾ L. LECLERC, Kachef er-roumoutz, p. 303, n° 756.

⁽⁸⁾ De plantis Aegypti, p. 206 et pl. LXV.

mais une canne (*canna*), un roseau (*calamus*), ce qui, dit-il, est attesté par Dioscoride et Pline; et il appert de leurs témoignages que ceux-là se trompent qui affirment que le véritable *C. aromaticus* est la racine de l'Acore. Celle-ci ne renferme pas de cavité remplie de la substance médullaire appelée « fleur » par Pline, ni ne se brise en éclats ⁽¹⁾.

Le *C. aromaticus* a donné lieu à de nombreuses controverses; néanmoins, nous sommes loin d'être fixés sur sa nature exacte. Pour Sprengel, resté fidèle à une opinion qui remonte au moins au xvi^e siècle et prévaut encore aujourd'hui, il n'est pas douteux que ce soit l'Acore vrai. D'autres ont successivement pensé que ce devait être une Ombellifère, une Lysimachie ou une Gentianée. Il semblerait pourtant possible de savoir, par la connaissance du *kaşab adh-dharira* des Arabes, de quelle plante il s'agit au juste. Prosper Alpin, qui a séjourné en Egypte, s'est trouvé dans les conditions les meilleures pour se documenter à son sujet auprès des droguistes du bazar du Caire. Il a publié, comme je viens de le dire, la description et la représentation d'un végétal portant cette dénomination. Malgré quelques imperfections du dessin, il est facile d'y reconnaître les caractères distinctifs d'une Gentianée. Or, en comparant des tiges d'une plante présentée sous le nom de *Calamus verus* et des tiges du *Gentiana Chirayita*, Guibourt a constaté entre elles une telle ressemblance qu'elle l'a conduit à conclure sinon à leur identité complète, du moins à admettre qu'elles appartiennent au même genre et peut-être à deux variétés de la même espèce ⁽²⁾. De son côté, Schweinfurth ⁽³⁾ a rapporté le *kaşab adh-dharira* de P. Alpin au *Swertia Chirata* HAM ⁽⁴⁾. La preuve paraîtrait donc faite et le débat clos par ces données probantes. Il n'en est rien. Un autre savant, Figari, bien placé lui aussi pour se renseigner à bonne source, prétend que le *kaşab adh-dharira* est la racine de l'*Acorus calamus*, identification également agréée par Schweinfurth ⁽⁵⁾.

Ces affirmations contradictoires réduisent sensiblement la valeur d'un argument qui aurait pu être décisif. Elles montrent en tout cas qu'au milieu du siècle dernier les droguistes d'Egypte remplaçaient le Calame odorant par la racine d'Acore, de même qu'on le fait depuis longtemps en Europe ⁽⁶⁾.

Je me garderai d'intervenir plus à fond dans un débat où d'autres infiniment mieux qualifiés que moi n'ont point réussi à s'entendre, et me bornerai à une observation inspirée par le seul examen des textes. Mon sentiment est qu'au ^{xiii}^e siècle déjà, époque à laquelle Ibn al-Baitār composa son *Traité des simples*, les Arabes n'avaient

⁽¹⁾ *Medicina Aegyptiorum* (editio nova, 1745), p. 297-298.

(²) *Journ. de chimie médicale*, t. I, p. 229.

(3) *Arabische Pflanzennamen aus Aegypten, Algerien und Jemen*, p. 74.

(4) Syn. *Gentiana Chirata* ROXB, *Ophelia Chirata* GRISEBACH.

(5) *Loc. cit.*

⁽⁶⁾ Cette pratique a vraisemblablement pris naissance en Orient.

probablement plus qu'une notion confuse de ce qu'était le *Calamus aromaticus* des anciens. Il est surtout fondé sur le fait que cet auteur, d'une érudition fort étendue, n'en parle que d'après Dioscoride, sans donner d'appréciation personnelle ni faire le moindre emprunt aux botanistes orientaux dont il cite habituellement les travaux, et dans les écrits desquels il n'avait sans doute rien trouvé de plus précis sur cette drogue devenue rare et remplacée peut-être déjà de leur temps par une autre plus abondante, dont les effets thérapeutiques étaient tenus pour comparables. Il se pourrait alors que celle-ci fut le *Gentiana Chirayita*, comme les documents fournis par P. Alpin et les recherches de Guibourt incitent à le supposer, et auquel correspond exactement le *kaşab adh-dharîra*, remplacé plus tard à son tour par la racine d'Acore. Le nom même de *kaşab* vient à l'appui de cette conjecture. Il évoque l'idée d'une tige végétale creuse et non celle d'un rhizome. C'est l'impression que donnent également Dioscoride et Pline lorsqu'ils disent que le tuyau (σύριξ, *fistula*) du *C. aromaticus* est rempli d'une substance qui ressemble à de la toile d'araignée.

Si l'identification du véritable *C. aromaticus* des anciens demeure en grande partie hypothétique, celle du  des Egyptiens ne rencontre pas moins de difficultés. Le rapprochement proposé avec l'Acore repose presque entièrement sur la traduction « Roseau odorant », qui ne respecte pas le sens littéral de *ndm* ; il est de plus anachronique en ce qu'il crée une confusion entre le *C. aromaticus* proprement dit et la plante qui lui a été substituée plus tard dans les officines. Nous ignorons son origine géographique, à moins qu'il ne se confonde avec la « canne de Djahi »,             

Ligne 48 [7]. — . Le double de ce passage (l. 139) donne la variante  «jonc d'Ethiopie», qui est plus claire quant au sens général. Les recettes du *kyphi* présentent la plante sous les noms de  et .

est beaucoup plus bref. Il mentionne uniquement le Jonc arabe, qu'il nomme *تبنه مكى* *tibna mekki*, « paille de la Mecque ». Il ne se rencontre, pense-t-il, que dans le Hedjaz et ajoute que sa fleur s'appelle *fukkah*, *فُقَّاح*⁽¹⁾, nom que lui donne également, Avicenne.

Les descriptions concordantes des auteurs anciens, tant occidentaux qu'orientaux, — des derniers surtout, — mieux renseignés que nous sur des plantes dont certaines ont disparu du droguier moderne ou ont été remplacées par des espèces différentes de celles en usage de leur temps, prouvent qu'il ne peut être question du Jonc de Libye, considéré par eux comme négligeable à cause de son manque de parfum. Et c'est là une nouvelle preuve, bien évidente, que la leçon *فكاح*, *فكاح*, proposée par Loret doit être abandonnée définitivement, malgré le doute qui demeure encore concernant la forme que peut avoir le mot au temple de Philæ.

J'ignore la valeur phonétique attachée à *فكاح*. Il est certain qu'elle ne répond nullement à *imn-t*, qui ne se rencontre jamais avec le sens de Libye, mais seulement avec celui d'Occident, sans autre localisation définie. C'est vraisemblablement un nom de divinité, comme dans *فكاح*⁽²⁾, *فكاح*⁽³⁾, « jonc (ou : roseau) de Thot ». Je ne pense pas que *فكاح* soit une interprétation fautive de *فكاح* commise par un scribe ou un sculpteur distrait, bien que la conjecture soit assez tentante. On pourrait peut-être le comparer avec plus de vraisemblance à l'une des multiples formes graphiques qui, dans les inscriptions de la basse époque, servent à écrire le nom de Sokaris; ou encore à *فكاح*, représentant le faucon d'Horus perché sur un bucrâne, lequel a été, lui aussi, maintes fois défiguré. Je ne m'appesantirai pas d'avantage sur ce point de détail, très accessoire, qui ne peut faciliter en rien l'identification de la plante.

Nous nous trouvons en présence d'une série de synonymes : *فكاح*, *فكاح*, *فكاح* (var. *فكاح*), *فكاح*, *فكاح*, dont le seul intelligible à priori, *فكاح*, *فكاح*, comprend un terme générique, *فكاح*, *فكاح*, qui permet de reconnaître approximativement la plante. Il s'agit d'un Jonc (*καμ, καμ*). L'épithète qui en détermine l'espèce nous apprend qu'on le récoltait en Ethiopie, *فكاح*, au pays des nègres, *فكاح*, contrée fort vaste, puisqu'elle s'étendait au moins de la Haute-Nubie jusqu'à l'Abyssinie, qui y était probablement incluse à l'époque gréco-romaine. C'est tout ce que nous savons de cette espèce de Jonc. Elle n'est mentionnée — sous ce nom — dans nul autre texte hiéroglyphique, du moins

⁽¹⁾ L. LECLERC, *Kachef er-roumoutz d'Abd er-Razzâq*, p. 15, n° 9. Ibn al-Baïtâr signale aussi la même expression : *تبنه مكى* (*Traité des simples*, t. I, p. 304, n° 404). Shaikh Dawud nomme la même plante *حلفه مكى* « *halfa de la Mecque* » (*Kachef*, p. 16, note du n° 9).

⁽²⁾ Pap. méd. de Berlin (édit. Wreszinski), XIV, 5. Pap. Ebers, LII, 13; LXXX, 15; LXXXIX, 19.

⁽³⁾ Pap. Ebers, XXII, 12; LXXIX, 11.

que je sache; ni les auteurs classiques, ni les auteurs arabes n'en parlent. Les variantes *فكاح* et *فكاح* confirment la nature du végétal sans toutefois fixer plus précisément son origine locale. Elles restent énigmatiques, la première surtout, à cause de la présence du signe *ف*, dont la polyphonie offre trop de place à l'hypothèse. Je n'en hasarderai aucune, pas plus qu'une correction du texte, ultime ressource à laquelle on a recours parfois dans les cas difficiles, mais combien dangereux lorsqu'on aborde un sujet aussi incomplètement exploré qu'offre l'étude de la flore pharaonique et des végétaux que les Egyptiens se procuraient hors des frontières de leur pays.

Le *فكاح*, on vient de le voir, nous conduit bien loin de l'Arabie Pétrée, de la Cœlé-Syrie et plus encore du littoral nord africain, où se rencontrait le Jonc odorant de qualités plus ou moins appréciées. Si l'on peut admettre sans réserve que le *σχοῖνος* mentionné dans les recettes grecques du *kyphi* répond bien à l'*Andropogon Schoenanthus*, il ne s'ensuit pas obligatoirement que le *فكاح* des Egyptiens y réponde, lui aussi, exactement. Je ne crois pas en effet que ce Jonc soit le *σχοῖνος* des Grecs; cela pour plusieurs raisons. La principale est le lieu de production. Les Egyptiens ont connu et employé le *Calamus aromaticus*, qu'ils nommaient *فكاح*. Il figure dans la composition d'une fumigation, *فكاح*, destinée à parfumer la maison ou les vêtements⁽¹⁾. Or nous savons par Théophraste que le Roseau (*κάλαμος*) et le Jonc (*σχοῖνος*) aromatiques croissaient conjointement dans le Liban⁽²⁾, c'est-à-dire dans cette même région de Djahi. Utilisant l'un, dont ils appréciaient les propriétés aromatiques, il semble peu vraisemblable qu'ils aient délaissé l'autre, dont la réputation était égale et qu'ils pouvaient se procurer avec la même facilité.

Partant, il est fort possible que le *فكاح* soit un Jonc différent du *σχοῖνος* classique, non seulement par l'origine, mais aussi par l'espèce. Il est donc sage d'attendre, je crois, avant de se prononcer définitivement, que des textes plus explicites nous mettent sur la voie de son identification précise. On ne saurait la tenter en effet sur la seule caution des recettes grecques du *kyphi*, ni affirmer qu'il y a entière corrélation entre les matières qui y figurent et celles indiquées dans la formule proprement égyptienne. Les premières varient chez Dioscoride, Galien et Plutarque; aucune ne reproduit fidèlement la formule gravée dans les temples d'Egypte, comme on l'a déjà constaté⁽³⁾. En fait, prenant pour modèle le parfum sacré des Egyptiens, et lui conservant son nom, les anciens ont composé des préparations sensiblement différentes de celui-ci. Galien en cite une dont Damocrate, dit-il, était l'auteur, et indique son mode de fabrication enseigné par Rufus. Il ajoute que, certains, lorsqu'ils ne disposent pas de Cinnamome, le remplacent par des graines de Cardamome⁽⁴⁾. On peut légitimement penser qu'un semblable échange a pu être

⁽¹⁾ Pap. Ebers, XCVIII, 14. ⁽²⁾ *Hist. plant.*, IX, 7, 1. ⁽³⁾ LORET, *op. cit.*, p. 9. ⁽⁴⁾ *Galen's opera* (édit. Kühn), XIV, 117.

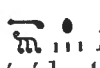
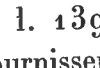
fait entre le Jonc d'Ethiopie, sans doute rare sinon inconnu dans les officines gréco-latines, et le *Schoenus* d'usage courant.

Ligne 48 [8]. —  *prw w'n*; var.  l. 140. Les recettes du *kyphi* fournissent un synonyme et une glose intéressants :  (1)  (2)  (sic)  (3). Il s'agit [des baies du] Genévrier, ἀρκευθίς (*Juniperus phoenicea* L.), comme l'a reconnu Loret (4). Toutes les recettes grecques du parfum égyptien les mentionnent.

Ainsi que je l'ai montré ailleurs (5), il y a lieu de distinguer le mot  d'un autre terme dont l'orthographe est identique, qui se rencontre parfois dans les formulaires médicaux et au papyrus magique de Londres-Leyde, et désigne le minium, $\pi\eta\rho\omega$.

Le *Wörterbuch* (6) renvoie pour les deux formes au copte $\pi\eta\rho\omega$, $\phi\eta\rho\omega$, et les explique de la façon suivante : « Name für etwas vom Nadelholzbaum w'n » et « Als Ingredienz für Salben ». Il est cependant clair que $\pi\eta\rho\omega$ ne se rapporte nullement au  *prš* végétal, mais à la seconde forme, laquelle désigne indubitablement le minium, $\mu\acute{\iota}\lambda\tau\omicron\varsigma$, comme il ressort sans la moindre équivoque du papyrus magique de Londres-Leyde.

Les dérivés coptes des noms hiéroglyphiques du Genévrier et de ses fruits ne sont pas encore connus.

Ligne 48 [9]. —  *prw šnw*; var.  (sic)  l. 139. De même que pour le terme botanique précédent, les recettes du *kyphi* fournissent des formes différentes, dont une glose particulièrement curieuse :  (7),  (8),  (9). V. Loret, dans son étude sur le *kyphi*, a cru voir dans l'expression  qu'il traduit « graines chevelues », le nom de la fleur du Mimosa (*Acacia Farnesiana*, WILD) (10), interprétation fausse, comme il l'a reconnu depuis, cet arbre ayant été importé d'Amérique, et n'étant connu dans l'ancien continent qu'à partir du XVII^e siècle suivant Schweinfurth. Constatant son erreur, il a proposé alors une nouvelle

(1) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 203.

(2) Je reproduis la leçon citée par Loret (*op. cit.*, p. 49). Champollion (*Notes descript.*, t. I, p. 194) indique une lacune à la place du > ; Dümichen (*Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXXIV, l. 3), un  fruste.

(3) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 211.

(4) *Op. cit.*, p. 51.

(5) *Un pap. méd. copte*, p. 281.

(6) T. I, p. 532.

(7) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 203.

(8) Texte de Philæ. Je cite la leçon de Loret (*Le Kyphi*, p. 52) qui est correcte. Les autres éditeurs de l'inscription ont lu diversement et de façon incomplète le groupe .

(9) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 211.

(10) *Le Kyphi*, p. 53.

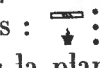
identification avec l'*A. spirocarpa* HOCHST (1). Celle-ci tombe encore d'elle-même du fait qu'elle s'appuie sur une ressemblance possible entre l'arabe *Sammor* qui désigne cette variété d'acacia et  lu par lui *Sannâr*, mais qui, en réalité, doit se transcrire *mtḥ n'r* ou *mrḥ n'r* (2).

Il s'agit d'un Conifère, le  « āsh des pays occidentaux, dont le nom est perou shenou ». Arbre, fruits et graines portent communément le même nom (4).

J'ai établi que cet arbre répond au *Pinus Pinea* L., ou Pin pignon (5), dont les semences, les pignons doux, renferment une amande de goût fort agréable, très appréciée aujourd'hui encore en Egypte et en Syrie. Ce sont ces amandes que l'on dénommait à la fois, d'une façon générale,  *prw šnw* et, plus spécialement,  *mtḥ n'r* ou *mrḥ n'r*, litt. « graisse de (poisson) nār », par une comparaison étrange dont la raison m'échappe.

On s'en servait pour l'alimentation, en médecine et beaucoup aussi pour la préparation des parfums et onguents (6), à cause sans doute de la matière huileuse qu'elles renferment, car elles ne dégagent point d'odeur aromatique.

Il n'en est question dans aucune des trois recettes grecques du *kyphi* qui, on le constate une fois de plus, s'écartent de la formule égyptienne.

Ligne 48 [10]. —  var.  l. 138. Les recettes du *kyphi* donnent les équivalents suivants :  (7),  (8) et  (9). Ils n'apportent aucune indication sur la plante ou la nature du produit végétal qu'ils désignent.

Selon Loret, ce serait le nom de la résine du Lentisque (*Pistacia Lentiscus* L.). Les raisons qu'il donne peuvent se résumer ainsi. Le déterminatif de  (10)

(1) *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 36, n° 144.

(2) Voir à ce sujet E. CHASSINAT, *Quelques parfums et onguents en usage dans les temples de l'Egypte ancienne* in *Rev. de l'Egypte anc.*, t. III, p. 140 et suiv.

(3) H. BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oase El-Khargeh*, pl. XI.

(4) C'est là semble-t-il, une habitude orientale ; les auteurs arabes parlent souvent de la graine sous le nom de la plante.

(5) *Rev. de l'Egypte ancienne*, t. III, p. 159 et suiv.

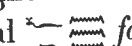
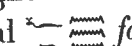
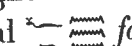
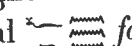
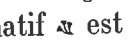
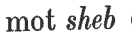
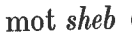
(6) Cf. *op. cit.*, p. 162.

(7) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 203.

(8) *Le Kyphi*, p. 42.

(9) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 211.

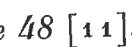
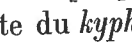
(10) Le signe est incertain. Champollion (*Notices descript.*, t. I, p. 194) l'a rendu par —. Il a le même aspect dans une copie faite par Brugsch et Dümichen (*Rec. de mon. égypt.*, t. II, pl. LXXIX, 2). Plus tard, Dümichen (*Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXXIV, l. 1) lui a donné la forme . L'hiéroglyphe est cette fois fractionné en deux, au centre, par une petite lacune, dans le sens de la hauteur. On ne peut donc se faire une idée de ce qu'il représente au juste et moins encore en tirer argument.

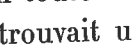
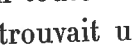
accompagne ordinairement les noms de matières présentant une consistance pâteuse. Le radical  *fd* signifie « suer, exsuder », ce qui porte à considérer  comme le nom d'une gomme ou d'une résine découlant d'un végétal. Le mot  sans le déterminatif  est mis en rapport avec le Figuier : , arbre d'où s'écoule, lorsqu'on l'incise, un suc laiteux qui se dessèche à l'air. Le mot *sheb* est écrit ,  dans des recettes de parfumerie ; le déterminatif suggère, là encore, l'idée d'un liquide. Enfin, en comparant le texte égyptien avec les recettes grecques, le seul ingrédient auquel on puisse rapporter le *sheb* est le *σχῆνος* ou Lentisque ⁽¹⁾.

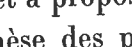
On a constaté plus haut (p. 395, l. 48, rem. 4) que Loret a confondu  *šbn*, incorrectement lu et transcrit  *šb*, ainsi que , nom du *Cyperus esculentus* L., avec  *šb*, synonyme de . Son exposé perd ainsi presque toute valeur.

Quant à la concordance avec les recettes grecques, j'ai dit déjà (p. 429, col. 48, rem. 7) qu'elle est surtout illusoire, puisque celles-ci varient non seulement entre elles, mais encore, en grande partie, avec l'égyptienne.

Il se peut que Loret ait raison ; son argumentation, en tout cas, est loin d'être décisive. Pour ma part, je ne connais aucun texte qui permette d'identifier la plante en question avec quelque chance d'exactitude ou laisse même deviner si elle était cultivée en Egypte ou en pays étranger.

Ligne 48 [11]. —  *pkr*, var. , l. 139. Les formes qui figurent dans la recette du *kyphi* sont sans intérêt, sauf celle du temple de Philæ, où le déterminatif diffère :  ⁽²⁾. Le duplicata d'Edfou, qui d'ordinaire donne un synonyme ou une glose, se borne à écrire  ⁽³⁾, orthographe qui se rencontre communément dans diverses formules de préparations aromatiques et d'onguents.

Selon toute vraisemblance, cette plante a donné son nom au lieu saint d'Abydos où se trouvait un des tombeaux d'Osiris, ,  ⁽⁴⁾, et, par extension, à une partie du VIII^e nome de la Haute-Egypte ⁽⁵⁾. C'était sans doute un des arbres que la légende associait au mythe du dieu. Nous ne savons rien de précis sur sa nature et pas davantage sur la partie, bois, fleur, fruit ou graine, qui en était utilisée dans les laboratoires des parfumeurs.

Loret a proposé d'y reconnaître le Henné (*Lawsonia inermis* L.), en supposant une métathèse des premières radicales du mot :  *kpr* ⁽⁶⁾. Il ne semble pas que cette

⁽¹⁾ Le *Kyphi*, p. 42-43.

⁽²⁾ CHAMPOLLION, *Notice descript.*, t. I, p. 195.

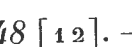
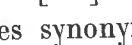
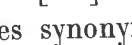
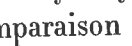
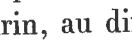
⁽³⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 211.

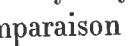
⁽⁴⁾ H. SCHÄFER, *Das Osirisgrab von Abydos und der Baum pkr*, *Ä. Z.*, t. LXI, p. 107 et suiv.

⁽⁵⁾ Pour les diverses orthographes de ces noms de lieux, cf. H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. I, p. 189 et t. II, p. 153.

⁽⁶⁾ Le *Kyphi*, p. 54 et suiv. ; *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 80-81, n° 134.

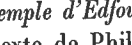
hypothèse soit défendable, en raison de la constance absolue de l'orthographe du mot. En effet, si l'on a relevé des cas semblables de transposition de lettres, où la métathèse est d'ailleurs parfois seulement apparente et imposée par la place réduite dont le sculpteur disposait ou encore dictée par la recherche d'un groupement plus harmonieux, la forme régulière se rencontre avec autant de fréquence. C'est du reste grâce à elle que l'on peut reconnaître qu'il y a déplacement d'un des éléments graphiques.

Ligne 48 [12]. —  *nkpt*, var. , l. 139. Les recettes du *kyphi* fournissent les synonymes  ⁽¹⁾,  ⁽²⁾,  ⁽³⁾.

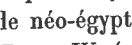
La comparaison faite par Lauth entre  ⁽⁴⁾ et *nacophon* ⁽⁵⁾, nom égyptien du Romarin, au dire d'Apulée ⁽⁶⁾, soulève à priori deux objections. La première est la présence d'un *n* final dans la transcription latine. Elle pourrait s'expliquer, à l'extrême rigueur, par une mauvaise audition du terme hiéroglyphique, comme il s'en est produit parfois, ou par une faute de copiste. L'autre est beaucoup plus grave : elle impliquerait une erreur d'attribution. Le synonyme  désigne en effet la Menthe de façon à peu près sûre. Il semble correspondre au copte *ⲁⲓⲛⲥⲟⲓ*, *ⲁⲱⲓⲛⲥⲟⲓ* : *ⲙⲁⲉⲟⲥⲙⲟⲥ* (*ḥdūsōmos*). *ⲙⲁⲉⲟⲥⲙⲟⲥ* ⁽⁷⁾, *ⲟⲩⲁⲱⲓⲛⲥⲟⲓ* ⁽⁸⁾ ریحان ⁽⁹⁾, expression qui signifie littéralement « plante odorante », de même que le grec *ḥdūsōmos* ⁽⁹⁾ et l'arabe ریحان *raiḥān* qui, toutefois, est appliqué aussi à une autre Labiée, le Basilic (*Ocimum basilicum* L.), considéré, par certains, en Orient, comme la plante odorante par excellence.

Dioscoride a noté quatre noms égyptiens de la Menthe : *τῖς*, *φερθρουμόνθου*, *περξω* et *μαχιθώ* ⁽¹⁰⁾ dont l'un, *τῖς*, qui se retrouve dans Apulée, *this*, avec le sens de *mentastrum* ⁽¹¹⁾, la Menthe sauvage des Romains ⁽¹²⁾, répond peut-être à la forme hiéroglyphique

⁽¹⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 203.

⁽²⁾ Le texte de Philæ est évidemment corrompu, et les copies publiées sont incertaines :  ⁽³⁾. (CHAMPOLLION, *Notice descript.*, t. I, p. 194 ; BRUGSCH et DÜMICHEN, *Rec. de mon. égypt.*, t. II, pl. LXXIX, l. 2).

⁽⁴⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 211.

⁽⁵⁾ Cf. le néo-égyptien  ⁽⁶⁾, Papyrus Harris n° 1, XVI, 4 ; LIII, 8 ; LXIV, 8 ; LXXI, 4.

⁽⁷⁾ *Ä. Z.*, t. IV (1866), p. 66.

⁽⁸⁾ *Herbarium* (édit. Ackermann), ch. 70.

⁽⁹⁾ *Scala* n° 43 de la Bibl. nat., fol. 58, r°, l. 13-14 ; *scala* n° 44, fol. 82, v°, 1^{re} col., l. 9. La leçon *ⲙⲁⲉⲟⲥⲙⲟⲥ* de ce manuscrit doit être corrigée en *ⲙⲁⲉⲟⲥⲙⲟⲥ*.

⁽¹⁰⁾ A. KIRCHER, *Ling. aegypt. rest.*, p. 179. V. LORET, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 56, n° 101.

⁽¹¹⁾ « Mentae nomen suavitas odoris (*ḥdūsōmos*) apud Graecos mutavit, qum alioqui mintha (*μινθα*) vocaretur, unde veteres nostri nomen declinaverunt », PLINIE, *Hist. nat.*, XIX, 47, 1.

⁽¹²⁾ *De mat. med.*, III, 36.

⁽¹³⁾ *Herbarium*, chap. 90. Apulée donne encore un autre nom égyptien du Romarin : *sacatos*.

⁽¹⁴⁾ DIOSCORIDE, *op. cit.*, III, 36 (42). « Genus ejus (minthae) silvestre mentastrum est », PLINIE, *Hist. nat.*, XIX, 47, 1 ; cf. XX, 50, 2.

par un même terme des produits minéraux d'apparence approximativement semblable, surtout par la couleur, mais spécifiquement différents. Leur système de classification, dont les principes fondamentaux se discernent assez mal, englobe en outre, sous la dénomination générale de , des pierres de toute nature, rares ou non, des métaux précieux tels que l'or et l'argent, des oxydes métalliques à l'état natif ou obtenus artificiellement, voire des pâtes vétrifiées. Je ne m'étendrai pas pour le moment sur ce point particulier, que je me propose d'étudier en détail dans un travail relatif à une collection d'écrits alchimiques coptes dont je prépare la publication. Je me bornerai à montrer, par deux exemples empruntés à notre rituel, à quelles complications on se heurte lorsque l'on tente d'identifier avec quelque précision les minéraux même d'usage courant, fréquemment cités dans les textes, et dont la nature semble pouvoir être facilement reconnue.

Le mot , distinct de , originairement le feldspath vert, désigne à la fois le silicate de cuivre hydraté, appelé chrysocolle par les minérologistes modernes, mais qui diffère des diverses matières minérales auxquelles les anciens donnaient ce nom ⁽¹⁾, le vert-de-gris, sous-carbonate d'oxyde de cuivre, le verdet, acétate de cuivre obtenu artificiellement par l'action du vinaigre ou du marc de raisin sur le cuivre, un fard vert pour les yeux à base d'hydrosilicate de cuivre ⁽²⁾. Aussi, trop souvent est-il impossible de reconnaître la substance indiquée lorsque le texte n'en fixe pas clairement l'emploi, qui aide à l'identifier. Parfois encore, et c'est le cas ici, l'orthographe irrégulière du nom ajoute à la confusion. La liste des col. 140-142 fournit heureusement la forme correcte . Comme d'autre part, dans les énumérations semblables, *w; d* et *m; stm*, matières dont se composaient le fard vert et le fard noir, se succèdent à l'ordinaire, il ne peut être question que de l'hydrosilicate de cuivre et non du feldspath vert, comme Brugsch l'a supposé ⁽³⁾.

Le ,  : *m; sdm*, dont le nom dérive de ,  « farder (les yeux) », « fard (pour les yeux) », var. , , en ptolémaïque, servait pour la fabrication d'un fard noir employé de tout temps en Egypte et qui avait reçu la même dénomination. La forme première *sdm* s'est conservée dans le copte *CTHM* S., *COHM* B., et le grec *σλιμι*, *σλιμιμι*, *σλις* « antimoine » en est peut-être issu ⁽⁴⁾. En tout cas *CTHM* traduit *σλιμιμι*, dans les textes bibliques ⁽⁵⁾, et est rendu à son tour par l'arabe *كل الاسود* ⁽⁶⁾. Le premier terme est appliqué en général aux collyres de tous

⁽¹⁾ Cf. BERTHELOT, *Coll. des anc. alchim. grecs*, introduction, p. 243-244.

⁽²⁾ A. FLORENCE et V. LORET, *Le collyre noir et le collyre vert*, dans J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour* 1894, p. 162 et seq.

⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 89 et 100.

⁽⁴⁾ A. FLORENCE et V. LORET, *op. cit.*, p. 153.

⁽⁵⁾ W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 364.

⁽⁶⁾ KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, p. 268. *Scala* n° 44 de la Bibl. nat., fol. 88, r°, 1^{re} col., l. 20.

⁽⁷⁾ KIRCHER, *op. cit.*, p. 204.

genres; 'Abd ar-Razzāq le donne comme synonyme de *أنتد* « antimoine », qu'il appelle également *كل الاسود* ⁽¹⁾. Quant à l'expression *كل الاسود*, équivalent de *CTHM* dans la *scala* bohairique, interprétée d'ordinaire par « collyre noir », elle désigne de même l'antimoine, suivant Ishak ibn 'Amrān, cité par Ibn al-Baitār ⁽²⁾. Les sens « antimoine » et « fard » de *sdm* sont donc sûrement établis, ainsi que ceux du dérivé *m; sdm*, minéral importé d'une contrée dénommée ,  ⁽³⁾ et qui — les textes sont formels sur ce point — entrait dans la composition d'un collyre du même nom : , , , , , , , , , ,  ⁽⁴⁾ « il t'apporte Menti et le mesdem qu'il renferme, le bon kesfen ⁽⁵⁾ du pays de Pount, le fard de l'œil de l'OEil d'Atoum (= Hathor) ». Néanmoins, en dépit de cette concordance, l'analyse de trente-quatre échantillons de collyre noir égyptien a permis de constater en vingt-trois cas la présence du sulfure de plomb, alors que l'antimoine s'est rencontré une seule fois ⁽⁶⁾. Il devient difficile de conclure, en présence de telles données contradictoires, d'autant plus que les Coptes, bien qu'ils aient traduit habituellement *σλιμι* par *CTHM*, usaient encore d'un autre terme, *ΒΑCΟΥP*, pour désigner l'antimoine ⁽⁷⁾. Son origine est incertaine. Il appartient probablement à la langue ancienne. Il semble être formé, comme l'a signalé W. E. Crum ⁽⁸⁾, de deux éléments dont l'un, *ΒΑ-*, figure dans trois autres noms de métaux : *ΒΑΝΙΠΕ* « fer », *ΒΑPΩT* « cuivre », et *ΒΑCŊG* « étain », et se retrouve probablement dans , , .

La discordance accusée par l'examen qualitatif des fards noirs et par les textes pourrait signifier que les Egyptiens ne surent pas distinguer tout d'abord la galène antimoniale de la galène de plomb et leur attribuèrent une dénomination commune,

⁽¹⁾ L. LECLERC, *Kachef er-roumouz*, p. 20, n° 20 et p. 200, n° 480.

⁽²⁾ Edit. L. Leclerc, n° 1898.

⁽³⁾ Sa position est inconnue. Elle est qualifiée de ,  (sic, lire  ou ; *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 280, X), ,  (op. cit., t. VIII, p. 74, XVII). Comme il est fait assez souvent allusion au pays de Pount dans les formules accompagnant l'offrande du *m; sdm* dans les temples, et celui-ci étant cité parmi les produits de Pount (E. NAVILLE, *Deir el Bahari*, t. II, pl. LXXIV), il se peut que ce soit une région montagneuse limitrophe de ce pays ou en faisant partie. Le *m; sdm* est aussi nommé , ,  (sic) dans les inscriptions précitées. C'est, y est-il dit, l'« humeur des yeux divins », , , .

⁽⁴⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 189; cf. A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 70, 6 et 71, 6.

⁽⁵⁾ *Kesfen* (var. , MARIETTE, loc. cit.), Brugsch l'a déjà remarqué (*Dictionn. hiérog.*, t. VII, p. 1281) est un autre nom du *m; sdm*; peut-être est-ce celui qu'il avait reçu dans son pays d'origine.

⁽⁶⁾ A. FLORENCE et V. LORET, *op. cit.*, p. 516 et seq. La constatation faite par les auteurs de cette étude (p. 160) qu'aucun des échantillons examinés n'était enfermé dans un récipient portant écrit le mot *m; sdm* n'est pas, je crois, de nature à modifier les conclusions imposées par les analyses, le *m; sdm* étant le seul collyre noir cité par les textes. Le *kohl* égyptien se compose encore aujourd'hui de sulfure naturel de plomb (Galène) et de noir de fumée, P. GUIGUES, *Les noms arabes dans Sérapion*, p. 12.

⁽⁷⁾ A. KIRCHER, *op. cit.*, p. 204.

⁽⁸⁾ *Coptic dictionary*, p. 44.

perpétuée par les écrits religieux qui, reproduits pendant des millénaires sans changements notables, reflètent les connaissances acquises au moment où ils furent rédigés et ignorent les progrès réalisés au cours des âges dans le domaine profane. Le nom du plomb, , ,  (TΛΣΤ) n'apparaît pas en effet avant la XVIII^e dynastie, avec celui de l'étain, , litt. «plomb blanc», métaux que les Coptes définissaient également par leur couleur, TΛΣΤ ΝΚΑΜΗ, TΛΣΤ ΝΑΛΕΥ⁽¹⁾, comme l'ont fait et le font encore les Arabes, رصاص ابيض, رصاص اسود.

Mais l'explication manque de pertinence. Si la mention du plomb et de l'étain est tardive, ceux-ci n'en étaient pas moins connus et utilisés de longue date. L'étude faite par Berthelot⁽²⁾ d'une coupe fragmentaire que j'ai découverte, en 1901, dans la grande fosse creusée à l'est de la pyramide de Didoufrî, sur le plateau d'Abou Roash, a révélé la présence de 24,215 à 28,93 pour cent de plomb dans la matière dont elle est composée. Le plomb était donc employé déjà industriellement au début de la IV^e dynastie. Des analyses de bronze publiées par le même savant montrent d'autre part que l'étain figurait dans des alliages, en minime quantité il est vrai, dès la II^e ou la III^e dynastie⁽³⁾; plus abondamment vers la XII^e dynastie⁽⁴⁾.

Les analyses de fard noir nous mettent en présence d'un fait précis en opposition presque absolue avec les documents écrits, non plus, cette fois, sur un point de date, comme pour le plomb et l'étain, mais sur la nature même de la matière. Il est inadmissible que les unes ou les autres soient en défaut. Une comparaison permet de tirer la question au clair. Les anciens Egyptiens connaissaient l'antimoine, puisqu'un des échantillons de collyres examinés en renfermait. Des perles faites de ce métal ont été recueillies d'autre part dans des tombes pharaoniques⁽⁵⁾. Nous savons aussi qu'une statuette du Nil en *msdm* avait été offerte par Ramsès III au temple d'Héliopolis⁽⁶⁾ et qu'une des images de décans déposées dans le trésor du temple de Dendara était faite de   ⁽⁷⁾ «*msdm et d'or*». Son utilisation en tant qu'objet de parure et pour l'exécution d'œuvres d'art indique qu'on lui attribuait une certaine valeur due sans doute à sa rareté. Des raisons d'ordre pratique ont évidemment conduit à le remplacer par une substance moins précieuse, le sulfure de plomb, dont les qualités sont identiques pour l'usage auquel il était destiné. C'est la même considération qui fait substituer, de nos jours, en Egypte, la galène de plomb à l'antimoine dans le fard noir, bien que celui-ci continue de recevoir le

⁽¹⁾ Ms. alchimique du British Museum; STERN, *Ä. Z.*, t. XXIII, p. 115 et 116.

⁽²⁾ *Archéologie et histoire des sciences*, p. 17 et suiv.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 15.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 26.

⁽⁵⁾ J. H. GLADSTONE, *On metallic copper, tin and antimony from ancient Egypt*, ap. *Proceed. of the Soc. of bibl. archaeol.*, 1892, p. 227.

⁽⁶⁾ Pap. HARRIS n° 1, XLI a, 8.

⁽⁷⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 176, VIII.

nom de كحل الاسود, كحل, lequel appartient en propre au sulfure d'antimoine. Le rapprochement des deux cas est je crois suffisamment typique pour lever toute incertitude concernant le *msdm* et dissiper le désaccord apparent des analyses et des textes.

Ligne 49 [2]. —  et . Le *mafek*⁽¹⁾, si souvent mentionné dans les textes de toutes les époques, est peut-être, parmi les minéraux connus des anciens Egyptiens, celui qui a provoqué le plus grand nombre d'hypothèses. Son lieu d'origine limite pourtant, au moins jusqu'à la XX^e dynastie, le champ des conjectures. Ce n'est ni l'émeraude, ni la malachite, comme quelques-uns l'ont admis, s'en rapportant à Lepsius⁽²⁾. L'une et l'autre furent utilisées assez tard, surtout à l'époque gréco-romaine; la dernière peu fréquemment. Les très rares menus objets d'émeraude signalés jusqu'à ce jour et qui, par leur facture, semblent être antérieurs aux Ptolémées, ne peuvent être datés avec précision et ont perdu par suite leur valeur documentaire⁽³⁾. Aucune pièce de joaillerie pharaonique n'est ornée de cette gemme. Il est donc bien improbable qu'elle ait jamais reçu, du moins en propre, le nom de *mafek*. La pierre précieuse ainsi dénommée ayant été employée durant des millénaires, on est fondé à supposer que des échantillons plus ou moins nombreux en ont été découverts dans les fouilles, à moins qu'il ne s'agisse d'une matière résistant mal à l'action du temps, ce qui n'est pas le cas de l'émeraude.

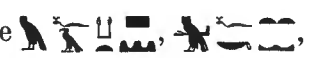
Il paraît vraisemblable que le mot *mafek* ait perdu avec le temps, de même que les noms de quelques autres substances minérales, la signification spécifique définie qu'il avait à l'origine. Son imprécision, due à des causes encore mal explicables, a sans

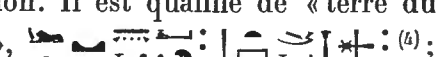
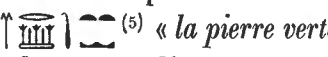
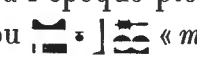
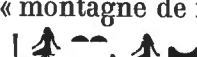
⁽¹⁾ Les plus anciennes orthographes de ce mot comportent un  : . Il subsiste sporadiquement jusque sous les saïtes et disparaît à peu près totalement par la suite. Le *mafek* était également appelé  (Le temple d'Edfou, t. VI, p. 202),  (Le temple de Dendara, t. IV, p. 165) au temps des Ptolémées.

⁽²⁾ *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes* (trad. W. Berend), p. 35-45 et 61-62. Selon lui, le *mafek* serait à la fois l'émeraude, le béryl, la malachite, l'acétate de cuivre, l'émail vert, les couleurs vertes.

⁽³⁾ Il n'est pas certain qu'il s'agisse toujours d'émeraude. Ceux qui en ont parlé ont pu confondre leur matière avec la *microcline*, qui est un feldspath à base de potasse, et dont une espèce, l'*amazonite*, est caractérisée par sa couleur vert émeraude. La collection de l'Ecole des mines, à Paris, possède un scarabée de microcline d'origine inconnue et un gros morceau de cette pierre, non taillé, apporté d'Egypte (L. CAVEUX, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. VIII, p. 116). Une perle provenant des tombes des princesses Ita et Khnoumit découvertes à Dahshour par J. de Morgan est faite du même minéral (*op. cit.*, p. 117). Plus de six cents perles semblables ont été recueillies dans les mêmes sépultures (J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour*, 1894-1895, p. 59, n° 7). Nombre de bijoux découverts également à Dahshour sont ornés de cette pierre. Les noms d'«émeraude d'Egypte» (*op. cit.*, p. 51, 59 et pass.), d'«émeraude» (*op. cit.*, p. 61, 63 et pass.), de «feldspath» (*Fouilles à Dahchour*, mai-juin 1894, p. 61, n° 13) que J. de Morgan et ses collaborateurs lui ont donnés sont d'un choix malheureux et ne peuvent que créer la confusion. La véritable émeraude d'Egypte, dont j'ai vu plusieurs échantillons provenant, m'a-t-on dit, du Gebel Zabara, n'est comparable à aucune des gemmes employées par les anciens joailliers égyptiens.

doute déterminé, comme pour ceux-ci, sa suppression dans la langue héritière de l'ancien égyptien, le vocabulaire technique s'étant alors enrichi de termes étrangers plus précis empruntés à la classification adoptée par les minéralogistes de l'époque. En fait, il n'a pas laissé de traces en copte, où l'émeraude est du reste désignée par son nom grec et par l'expression ΠΑΥΛΑΝ ΝΕΣΣΕ⁽¹⁾, qui se rapporte à sa couleur, comparée à celle du poireau. Quelle qu'en soit d'ailleurs la raison, sa disparition au moment où l'emploi de l'émeraude était déjà depuis longtemps répandu en Egypte ajoute un argument à ceux, d'ordre matériel, qui s'opposent à l'identification proposée par Lepsius.

Les Egyptiens tiraient le *mafek* d'une région minière appelée  et située dans la péninsule sinaïtique, qui renferme, à Sarbout el-Khâdem et au Wady Maghara, des gisements de minerai de cuivre exploités dès les premières dynasties; on y trouve aussi la turquoise; l'émeraude ne s'y rencontre pas.

Un pays nommé  leur en fournissait aussi, ⁽²⁾. On l'a placé successivement dans le désert arabe, en Abyssinie et au Sinaï⁽³⁾. Il est possible d'en fixer plus exactement la position. Il est qualifié de « terre du *mafek*, lieu véritable de la pierre verte de Bakha », ⁽⁴⁾; cf. ⁽⁵⁾ « la pierre verte de Bakha, qui sort de Rashat ». Les listes des contrées minières dressées à l'époque ptolémaïque mettent presque toujours Rashat en rapport avec Bakha⁽⁶⁾, ou  « mont de Bakha »; il s'agit donc apparemment d'un seul et même lieu. Les textes religieux situent Bakha à l'orient de l'Egypte, au point où le soleil paraît au matin. C'était la « montagne de l'enfantement », comme le précisent les variantes de la basse époque, ; Hathor y résidait⁽⁷⁾. Brugsch a voulu y reconnaître la Montagne des émeraudes des géographes classiques⁽⁸⁾,

⁽¹⁾ *Scala* n° 44 de la Bibl. nat., fol. 61, r°, 1^{re} col., l. 11, glose : الزمرد . Cf. *scala* n° 43, fol. 31, v°, ΠΑΥΛΑΝ ΝΕΣΣΕ الزمرد الذباب , et *scala* n° 44, fol. 101, v°, 1^{re} col., l. 3-4, ΠΩΝΕ ΝΗΣΣΕ الحجر الأخضر = *Gen.*, II, 12, ὁ λίθος ὁ πράσινος. L'émeraude « mouche », ذباب , est l'émeraude proprement dite. L'épithète la distingue du béryl, appelé indifféremment زمرد et زبرجد , bien que le second nom soit particulier à celui-ci. Elle est dénommée ainsi, suivant Teifashy parce qu'elle a la couleur des mouches (cantharides?) que l'on trouve au printemps sur les roses, dans les jardins, CLÉMENT-MULLET, *Essai sur la minéralogie arabe*, ap. *Journ. asiat.*, janvier 1868, p. 66.

⁽²⁾ G. LEGRAIN, *Rec. de trav.*, t. XXIII, p. 195. Fragment d'obélisque d'Hatshepsitou trouvé à Karnak.

⁽³⁾ H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 127.

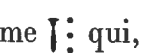
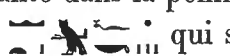
⁽⁴⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 278, IV.

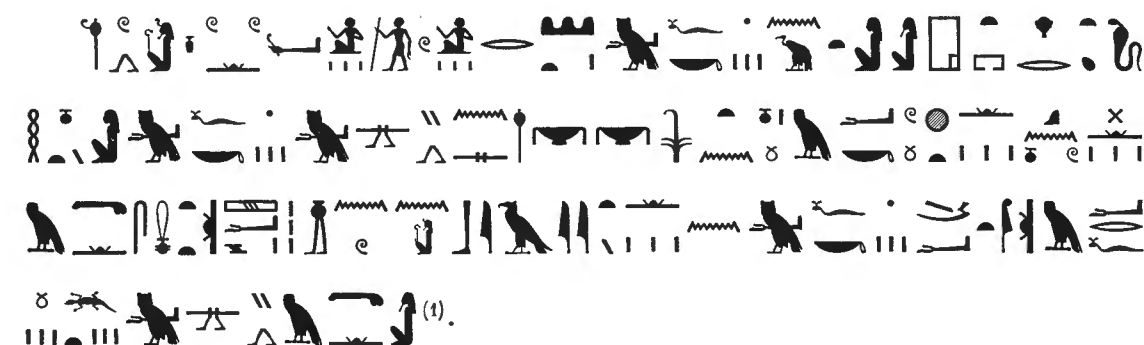
⁽⁵⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 159.

⁽⁶⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, p. 71, 3. E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 278, IV, et *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 165.

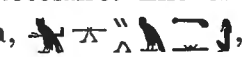
⁽⁷⁾ Chap. CVIII du *Livre des morts*, Ed. NAVILLE, *Todt.*, t. I, pl. CXIX.

⁽⁸⁾ *Die altägypt. Völkertafel*, dans *Verhandlungen des 5^{ten}. Orientalisten-Congresses*, t. II, p. 62-63. MM. Erman et Grapow ont adopté une conclusion analogue en interprétant  par « ob Smarag von Gebel Zebara » (*Wörterbuch*, t. I, p. 267). Elle est annulée par le fait que Bakha et Rashat sont les noms d'une même localité du Sinaï, où il n'y a pas de mines d'émeraudes.

le Gebel Zoumouroûd des Arabes, sur une fausse interprétation du terme  qui, d'une façon générale, désigne divers produits dérivés du cuivre, et non l'émeraude. L'identité de Rashat et de Bakha, qui paraît acquise, et quelques autres indications permettent de situer cette localité dans la péninsule du Sinaï. Il est en effet question au papyrus Harris n° 1 d'un  qui semble bien être le même que Rashat « terre du mafek ». Ramsès III dit y avoir envoyé une expédition pour offrir des présents à la déesse Hathor et que ses missionnaires lui apportèrent à leur retour une quantité considérable de la pierre si estimée.

⁽¹⁾.

« J'ai expédié des oubou et des notables au pays du mafek de ma mère Hathor, régente du mafek, pour lui présenter de l'argent, de l'or, du byssus, du tissu makou et des choses nombreuses pareillement au sable. On m'apporta des merveilles de mafek véritable en de multiples bourses, que l'on me présenta ».

On a pu remarquer, car le texte y insiste, que les envoyés de Ramsès III furent admis à paraître « devant » Hathor, , pour lui remettre les présents royaux. Ce n'est pas là, évidemment, une vaine et banale formule protocolaire. Elle est employée de nouveau, à propos du roi, « devant » qui on apporta, , le *mafek* merveilleux recueilli au cours du voyage. Les messagers du pharaon s'étaient donc rendus en un lieu consacré à la déesse. Elle avait un seul temple au Sinaï. Il est situé à Sarbout el-Khadem, au milieu des établissements miniers. Nous savons d'autre part que l'exploitation des mines de Wady Maghara, dont le rendement n'était plus suffisant, avait cessé ou presque vers le milieu de la XII^e dynastie⁽²⁾. L'activité s'était alors reportée plus au nord, à Sarbout el-Khadem, où se trouvaient des gisements métallifères beaucoup plus riches⁽³⁾.

⁽¹⁾ Pap. Harris n° 1, LXXVIII, 5-7.

⁽²⁾ On a relevé sur place une seule inscription postérieure à cette période; elle date de l'an 16 de Thoutmès III.

⁽³⁾ Il y en avait peut-être un autre, placé entre Wady Maghara et Sarbout el-Khadem, que Ramsès III fit exploiter. J'en parlerai plus loin.

La date de l'expédition et le fait que ses membres visitèrent le sanctuaire d'Hathor donnent double raison de croire que Rashat-Bakha correspond à cette région.

La constatation n'a pas seulement un intérêt géographique; elle prouve que les Egyptiens recueillaient le *mafek* principalement dans les gîtes miniers du Sinaï et limite le nombre des minéraux parmi lesquels cette pierre doit être cherchée. Les mines de la péninsule sinaïtique fournissent le cuivre, la chrysocolle, l'hématite, le bioxyde de manganèse et la turquoise ⁽¹⁾. Le choix est restreint et facile à faire; presque toutes ces matières peuvent être éliminées a priori. Brugsch s'est arrêté au seul qui s'impose raisonnablement : la turquoise ⁽²⁾. Lepsius réfuta plus tard le rapprochement proposé ⁽³⁾, s'appuyant sur des remarques de Gensler, au reste mal fondées, tendant à démontrer, contre l'évidence, que le *mafek* était le cuivre ⁽⁴⁾. Il opposait à Brugsch que les turquoises recueillies par le major Macdonald au Wady Maghara étaient petites, sans valeur, et se décoloraient rapidement ⁽⁵⁾; que la véritable turquoise se rencontre difficilement aux mines égyptiennes de Wady Nesseb et de Maghara et ne s'y trouve pas dans le grès, mais seulement dans le porphyre et le schiste siliceux (Kieselschiefer) ⁽⁶⁾. Lepsius ajoute à ces objections peu convaincantes d'autres qui ne le sont pas plus. Une exploitation suivie et pratiquée pendant de longs siècles aurait procuré de grandes quantités de pierres précieuses; le musée de Berlin et le musée Britannique ne possèdent pourtant pas d'objets en turquoise. Celle-ci meurt vite et n'aurait pas eu de prix pour les Egyptiens, qui prêtaient une grande importance à la durée de leurs couleurs ⁽⁷⁾.

S'il est vrai que les turquoises rapportées du Wady Maghara par les explorateurs modernes sont petites, de mauvaise qualité et le plus souvent de couleur pâle, cela tient à ce que les mines, épuisées par les anciens, ne donnent plus que des pierres de rebut, négligées précisément à cause de leur peu de valeur. Le Sinaï en fournit encore de fort belles. J'en ai vu en assez grand nombre, il y a quelque trente ans, au Souq es-Saiyâgh du Caire, où les bédouins, qui les extrayaient clandestinement de gisements connus d'eux seuls, venaient les vendre aux lapidaires.

Le principal marché de ces turquoises se tenait alors à Suez. J. de Morgan évaluait à ce moment le produit annuel des ventes à 250.000 francs, représentant une

⁽¹⁾ BERTHELOT, *Archéologie et histoire des sciences*, p. 66-69. Lepsius a trouvé à Wady Maghara, en 1845 un petit rognon de malachite, près de l'entrée d'une galerie de mine (*Les métaux*, p. 41). C'est le seul voyageur qui ait signalé semblable découverte.

⁽²⁾ *Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinaï-Halbinsel*, p. 79 et suiv.

⁽³⁾ *Les métaux*, p. 36. Brugsch a renoncé par la suite à sa première interprétation pour adopter intégralement la thèse défendue par Lepsius (*Dictionn. hiérog.*, t. VI, p. 560).

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. VIII, p. 137 et suiv.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 140. LEPSIUS, *loc. cit.*

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 141. LEPSIUS, *loc. cit.*

⁽⁷⁾ *Les métaux*, p. 36.

valeur effective supérieure à un million ⁽¹⁾. Le gisement exploité se trouve dans une région accidentée, difficilement accessible, située entre Sarbout el-Khadem et Wady Maghara, et que les bédouins empêchent de visiter. J. de Morgan pense qu'il y a certainement là, car les conditions géologiques s'y prêtent, des exploitations antiques ⁽²⁾. Le papyrus Harris n° 1 en révèle probablement le nom ancien. Avant de parler de l'expédition à Rashat, où il envoya chercher du *mafek*, Ramsès III en signale une autre, qui se rendit à , « aux grandes mines de cuivre qui sont en cet endroit », —  ⁽³⁾. L'identification de ce district minier avec le Gebel 'Ataka situé à l'ouest de Suez, proposée par Ebers, manque de vraisemblance. Aucune mine de cuivre, à ma connaissance, n'a été signalée dans la région. Celles auxquelles Ramsès III fit travailler devaient être importantes et fort riches, et le métal extrait de qualité remarquable. Des centaines de mille, , de briques de cuivre ayant la couleur de l'or en furent apportés. Leur beauté était telle que le roi les fit exposer et voir à tous comme des merveilles,   ⁽⁴⁾.

Contrairement à l'affirmation de Gensler, les turquoises, au Wady Maghara, se présentent, soit à l'état isolé, soit disséminées, dans des grès ferrugineux ⁽⁵⁾.

Les arguments exposés par Lepsius renferment, au reste, leur propre réfutation concernant l'absence d'objets de turquoise dans les collections archéologiques : elle est imputable à la courte durée de cette pierre, sur laquelle il insiste. Il ne faudrait toutefois pas l'exagérer. Les constatations faites à ce sujet portent généralement sur la turquoise de Perse, qui semble être souvent moins durable que celle du Sinaï. Il est hors de doute que les pierres antiques n'ont pu subsister en totalité pendant des milliers d'années et que le plus grand nombre en a disparu; mais leur conservation a dû se prolonger, en quelques cas, du fait qu'elles étaient généralement hors de tout contact et à l'abri des agents atmosphériques. Aussi ne sont-elles pas aussi rares qu'on l'imaginerait, notamment dans la bijouterie de Dahshour. Les inventaires dressés immédiatement après la trouvaille signalent — avec doute — un scarabée de turquoise ⁽⁶⁾. Un examen approfondi fait plus tard par E. Vernier a confirmé l'emploi fréquent de cette gemme ⁽⁷⁾. Il n'est d'ailleurs pas limité à la XII^e

⁽¹⁾ *Rech. sur les origines de l'Egypte. L'âge de la pierre et les métaux*, p. 218, n. 3.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 218-219.

⁽³⁾ Pap. Harris n° 1, LXXVIII, 2.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, LXXVIII, 5.

⁽⁵⁾ BERTHELOT, *Archéologie et histoire des sciences*, p. 67; J. BARTHOUX, *Chronologie et description des roches ignées du désert arabe*, p. 54. M. H. Ducros confirme le fait à propos des échantillons de turquoise provenant de cette localité et conservés au Musée du Caire (*Ann. du Serv. des antiq.*, t. VII, p. 30).

⁽⁶⁾ J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahshour* 1894, p. 22, n° 22 et pl. XVI, 22.

⁽⁷⁾ On trouvera dans son bel ouvrage *Bijoux et orfèvreries* (*Catal. gén. du Musée du Caire*) la description de nombreux objets pour la décoration desquels elle a été mise à contribution.

dynastie. Les bijoutiers de la reine Aâhhotep⁽¹⁾ et de Tout-ânkh-Amon s'en sont aussi abondamment servi. Des perles de colliers provenant de Nag ed-Deir⁽²⁾ en font remonter l'usage aux premières dynasties. Les bracelets trouvés par M. Fl. Petrie, sur le bras d'une princesse thinite, à Om el-Ga'ab⁽³⁾, sont composés de pièces où la turquoise artificielle voisine avec la pierre véritable. L'imitation est si bien réussie que l'on distingue mal l'une de l'autre, si ce n'est par de légers défauts produits à la coulée du verre⁽⁴⁾.

Il a fallu vaincre des difficultés techniques considérables pour obtenir, à cette époque reculée une matière aussi parfaite. La peine prise mesure le prix attaché dès ce temps-là à la turquoise. Les expéditions envoyées à sa recherche, au Sinaï, témoignent qu'elle ne cessa jamais d'être grandement appréciée. Elle fut contrefaite à toutes les époques, soit en pâte de verre, soit en faïence émaillée. L'abondance de ces imitations prouverait, aucune pierre véritable n'eût-elle été retrouvée, combien celle-ci était appréciée pour la parure.

Une dernière objection de Lepsius mérite de retenir l'attention. « La vraie turquoise, écrit-il, la seule qui soit estimée, est bleue; la couleur du *mafek* est le vert, et toutes les teintes bleues se rassemblent sous le nom de *khesbet*, *κύανος* »⁽⁵⁾. Il ajoute plus loin⁽⁶⁾ : « Si les Egyptiens connaissaient le saphir⁽⁷⁾ et la turquoise des peuples modernes, ils les appelaient aussi *khesbet*, en leur appliquant le nom du lapis lazuli qu'ils avaient connu plus tôt »⁽⁸⁾. Il assimile néanmoins la turquoise au ⁽⁹⁾, qui est certainement une autre pierre⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁾ Mariette, dans la première édition de son *Catalogue du Musée de Boulaq* (1864), p. 224, n° 14 (cf. E. Vernier, *op. cit.*, t. I, p. 6, n° 52004), avait déjà noté la présence de la turquoise parmi les pierres qui ornent le pectoral au nom d'Ahmès faisant partie des bijoux d'Aâhhotep. Lepsius a négligé cette remarque. En supposant même que ce soit une pierre artificielle, comme Vernier le croit possible (*loc. cit.*), la substitution prouverait simplement que, sachant combien la turquoise s'altère, les Egyptiens ont jugé préférable parfois de la remplacer par une matière plus résistante, dont la couleur avait l'avantage d'être durable, tout en reproduisant avec fidélité celle de la gemme naturelle de la plus belle qualité.

⁽²⁾ Il y en a cent quatre-vingts; cf. E. VERNIER, *op. cit.*, t. I, p. 508, n° 58316.

⁽³⁾ FL. PETRIE, *Royal tombs*, t. II, p. 17-19 et pl. I. E. VERNIER, *op. cit.*, t. I, p. 11-15, n° 52008-52011.

⁽⁴⁾ E. VERNIER, *op. cit.*, t. I, p. 11.

⁽⁵⁾ *Les métaux*, p. 36. Berthelot (*Archéologie et histoire des sciences*, p. 67) s'est rangé à cet avis, qui est un simple postulat. La question du *cyanos*, traitée en partie par Lepsius, est fort complexe.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 43.

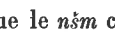
⁽⁷⁾ Il est douteux que les Egyptiens aient connu le saphir à l'époque pharaonique; du moins ne l'ont-ils employé qu'après la conquête macédonienne et plus abondamment, à la période byzantine.

⁽⁸⁾ Les textes ne permettent pas d'établir leur antériorité relative; les deux pierres, en tout cas, sont associées dans les plus anciens bijoux égyptiens.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, p. 40.

⁽¹⁰⁾ Elle est citée en même temps que le *khesbet* et le *mafek* au papyrus Harris n° 1, XLI a, 3; LII b, 5; LXX a, 9. Il s'agirait du spath vert, suivant Champollion (*Gramm. égypt.*, p. 90). Brugsch (*Dictionn. hiérog.*, t. VI, p. 699, s. v. ) y voit l'opale. Il en rapproche le nom de l'hébreu , traduit par

Nous ignorons si les Egyptiens, partageant le goût des modernes, avaient une prédilection particulière et exclusive pour la turquoise bleue et s'il l'ont considérée au point de vue de cette seule couleur; mais il serait excessif d'affirmer, en présence des faits, qu'ils lui accordaient la préférence. La constatation faite par M. A. Lucas, à propos des pierres de cette espèce qui ornent quelques-uns des magnifiques bijoux trouvés dans la tombe de Tout-ânkh-Amon, est particulièrement significative : « Turquoise, usually greenish, though occasionally a good sky-blue colour »⁽¹⁾. La beauté des diverses gemmes employées par les joailliers du pharaon est garante du soin apporté au choix de celle-ci. Il est loin de répondre à l'opinion formulée par Lepsius. A la vérité, la turquoise, dans la majorité des cas, n'est pas d'un bleu sans mélange. Elle offre une assez grande variété de tons. Le plus souvent, elle est d'un bleu tirant plus ou moins sur le vert ou inversement. On a même signalé, dans le lot de turquoises originaires de Wady Maghara remis par M. Fl. Petrie au Musée du Caire, quelques échantillons ayant « une belle couleur vert pomme »⁽²⁾. Ibn al-Baïtâr la définit comme une pierre verte mêlée de bleu, *الفيروزج هو حجر اخضر*⁽³⁾. Il est évident que les lapidaires égyptiens recherchaient surtout les pierres exemptes de défauts et de nuance pure, sans attacher d'importance à celle-ci pourvu qu'elle fût agréable et d'un bel aspect décoratif. L'argument selon lequel la seule turquoise estimée est bleue s'inspire essentiellement du goût moderne, qui n'a pas été toujours partagé, dans le passé lointain, par les Orientaux. Il ne saurait donc être invoqué pour démontrer que le *mafek* est l'émeraude et non la turquoise. De nombreux colliers sont formés de perles de pâte, vitrifiée ou de céramique verte et bleu clair, qui simulent les deux qualités de turquoises⁽⁴⁾. Le grand âge de certains d'entre eux

λιγύριον dans les *Septante*; *vulg. ligurius* (*Exode*, XXXIX, 12). Le *λιγύριον* (*λυγγούριον*, *λυγκούριον*) semble être l'ambre fossile. Les auteurs anciens ne sont pas exactement fixés sur sa nature. Pour les uns, d'après Pline (XXXVII, 11 et 13), c'était une sorte de succin, pour d'autres, une pierre précieuse. Il avait la couleur du premier et se prêtait à la gravure. On prétendait qu'il était le produit de l'urine du lynx et d'une espèce de terre (cf. THÉOPHRASTE, *De lapid.*, V, 28). Il est peu probable que le *nšm* corresponde au  des Hébreux. MM. Erman et Grapow ont admis le rapprochement fait par Brugsch, mais en adoptant la traduction « Weissblauer Feldspath » (*Wörterbuch*, t. II, p. 339), qui est infiniment plus vraisemblable. Ils citent à l'appui un passage des *Chants d'amour* du papyrus de Turin (II, 4) où la couleur du bois de l'arbre  est comparée à celle du *nšm*. Il est moins sûr que ce soit le jaspé vert, comme G. Maspero l'a supposé (*Et. égyptol.*, t. I, p. 226). On en fabriquait des statuettes (Pap. Harris n° 1, XLI a, 1) et des amulettes en forme de  (LEPSIUS, *Todt.*, chap. CLIX, l. 2; cf. *Wört. Belegst.*, t. II, p. 495), lesquelles le plus souvent, sont en feldspath vert ou en porcelaine émaillée de la couleur de cette pierre.

⁽¹⁾ H. CARTER, *The tomb of Tut-ankh-amen*, t. III (app. II) p. 182.

⁽²⁾ H. DUCROS, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. VII, p. 30. Cette coloration est commune aux turquoises de toutes provenances.

⁽³⁾ CLÉMENT-MULLET, *Essai sur la minéralogie arabe*, dans *Journ. asiat.* t. XI (1868), p. 150, note 1.

⁽⁴⁾ On trouve, dans les bazars d'Orient, des fils de perles de turquoise, provenant de Perse et de Chine, qui offrent la même variété de coloris que les colliers égyptiens en faïence. La pierre est le plus fréquemment verdâtre et sans grande valeur marchande.

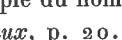
et l'opacité de la matière excluent que l'on ait voulu donner aux premières l'aspect de l'émeraude. La représentation d'un collier *ousekh* de *mafek*, , peinte sur un sarcophage du Moyen Empire, nous éclaire pleinement à leur sujet. Il est décoré de trois bandes parallèles de couleurs bleue, verte, bleue; les fermoirs sont bleus ⁽¹⁾. C'est la reproduction schématique d'un de ces larges colliers pectoraux composés de plusieurs rangs de perles bleues et vertes alternant dans le même ordre qu'ici, dont il existe une grande quantité d'exemplaires dans les musées. Le nom donné à la matière ne laisse aucun doute sur sa nature. Il exclut la possibilité d'y voir l'émeraude et prouve qu'il s'agit bien de la turquoise, qui est figurée avec ses deux teintes naturelles.

Il n'est pas démontré que le terme *mafek* ait eu expressément le sens de matière « verte » à l'origine, point sur lequel repose toute la discussion. Nous ne savons pas plus s'il est proprement égyptien ou s'il était le nom de la turquoise dans la langue des bédouins du Sinaï, à laquelle il a pu être emprunté ⁽²⁾. Pour dire d'une chose qu'elle est verte, on se sert du mot . *W;d* et *m'fk* ne sont pas absolument synonymes. *M'fk*, en tant que nom de couleur, est toujours pris au sens métaphorique et dans des cas limités. Il s'applique non pas exclusivement au vert pur, mais à toute la gamme des tons présentés par la turquoise, qui s'étend du bleu pâle légèrement teinté de vert jusqu'au vert franc.

La définition du *mafek* donnée par Lepsius est fondée sur l'affirmation que ce minéral ne peut être que vert répond mal à la réalité. Elle s'inspire en principe de celle que Pline a faite du *smaragdus* ⁽³⁾, qui est elle-même de conception grecque ⁽⁴⁾. Le naturaliste latin compte douze espèces de *smaragdus*. Trois seulement correspondent à l'émeraude. Elles provenaient de la Scythie, de la Bactriane et de l'Égypte ⁽⁵⁾. Les autres se rencontraient dans les mines de cuivre. Les indications fournies à leur sujet sont en général imprécises et prêtent assez mal à leur identification ⁽⁶⁾.

Cette classification réunit en un même groupe des minéraux n'ayant entre eux d'autre rapport que celui de la couleur. En supposant qu'elle ait été adoptée par les anciens Égyptiens, — encore n'aurait-elle pu l'être qu'à une date récente, —

⁽¹⁾ P. LACAU, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, t. II, p. 44, n° 37.

⁽²⁾ L'emprunt paraît plus probable. Il y a, entre autres, l'exemple du nom du *khesbet* qui est étranger. Oppert l'a rapporté au chaldéen , LEPSIUS, *Les métaux*, p. 20.

⁽³⁾ *Hist. nat.*, XXXVII, 17; LEPSIUS, *op. cit.*, p. 43.

⁽⁴⁾ Cf. THÉOPHRASTE, *De lapid.*, IV.

⁽⁵⁾ L'émeraude d'Égypte était extraite, dit-il, des collines situées aux environs de Coptos. Il mentionne plus loin celle d'Éthiopie qui, suivant Juba, se trouvait à trois journées de marche de Coptos (XXXVII, 18).

⁽⁶⁾ On serait tenté néanmoins de reconnaître la turquoise en l'une d'elles, qui est opaque et originaire de Perse : « Persicos (smaragdus) vero non translucidos, sed jucundi tenoris, visum implere, quem non admittant » (XXXVII, 18). Pour certains commentateurs, la turquoise correspondrait au jaspé persan couleur bleu de ciel dont parle Pline (XXXVII, 37) : « Persae (iaspis) aeri similem : ob vocatur aerizura » (*ἀερίζυρα*).

il n'en resterait pas moins que la turquoise est la seule pierre précieuse — verte ou bleue — qui se trouve dans les mines de cuivre du Sinaï. Nul autre produit de ces gisements n'est susceptible d'être employé en joaillerie, sauf la malachite (sous-carbonate de cuivre vert), connue déjà à l'époque lointaine où le *mafek* commença d'être introduit en Égypte ⁽¹⁾, mais dont on usait alors seulement comme matière colorante, après l'avoir soumis au broyage. L'émeraude et le béryl doivent par conséquent être supprimés de la liste des minéraux assimilés au *mafek* par Lepsius; de même certains dérivés du cuivre qui portent un nom spécial,  ⁽²⁾. C'est également le cas de la chrysocolle, qu'il dit être le « vert de cuivre » ⁽³⁾ et « identique au *mafek* » ⁽⁴⁾. Celle-ci, dont le nom, détourné de son sens primitif, a été attribué à un hydrosilicate de cuivre par les modernes ⁽⁵⁾, était représentée par des substances diverses dans l'antiquité. Pline en parle longuement ⁽⁶⁾. On remarquera qu'il ne la considère pas, et pour cause, comme un *smaragdus*. Les orfèvres — de là son appellation — s'en servaient pour souder l'or. On la mélangeait à cet effet avec du vert de gris, de l'urine d'un enfant impubère et du nitre ⁽⁷⁾. Elle était recueillie dans les mines d'or, d'argent, de plomb et de cuivre; la meilleure était tirée des mines de cuivre. On l'obtenait aussi artificiellement en introduisant de l'eau dans une veine de métal pendant l'hiver ⁽⁸⁾. La véritable chrysocolle était jaune à l'état natif ⁽⁹⁾. Pline appuie sur le fait en y ajoutant, pour le mettre en évidence, « et tamen illa quoque herba, quam lutum appellat, tingitur » ⁽¹⁰⁾, « et, cependant, on la tient elle-même

⁽¹⁾ Plusieurs petites corbeilles contenant de la malachite ont été trouvées dans des tombes prédynastiques à El-Amrah, MACIVER and MACE, *El Amrah and Abydos*, p. 42. Il est possible, toutefois, qu'il s'agisse, au lieu de la malachite, de l'hydrosilicate de cuivre auquel les minéralogistes modernes donnent le nom de chrysocolle et qui était la matière première du fard vert des Égyptiens (cf. A. FLORENCE et V. LORET, *Le collyre noir et le collyre vert*, dans J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour*, mars-juin 1894, p. 162 et suiv.). Quelques fragments de ce minéral ont été découverts en effet par J. de Morgan dans des sépultures de la localité précitée et soumis à l'analyse (BERTHELOT, *Archéologie et histoire des sciences*, p. 68). Cela est de nature à faire croire que la substance minérale prise pour de la malachite est en réalité de l'hydrosilicate de cuivre.

⁽²⁾ Pap. Ebers, LIX, 16.

⁽³⁾ *Les métaux*, p. 41.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 42.

⁽⁵⁾ BERTHELOT, *Collect. des anc. alchim. grecs*, introduction, p. 244.

⁽⁶⁾ *Hist. nat.*, XXXIII, 26-29.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, XXXIII, 29.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, XXXIII, 26. Pline ajoute : « ut plane intelligatur nihil aliud chrysocolle, quam vena putris », « de sorte qu'il ressort clairement que la chrysocolle n'est autre qu'une veine (métallique) décomposée ». Lepsius a rendu ce passage par « on voit par là que la chrysocolle n'est que du cuivre oxydé » (*op. cit.*, p. 42). Cette interprétation, qui trahit la pensée de l'auteur ancien, tend évidemment à fournir un argument décisif en faveur du rapprochement fait entre la chrysocolle et le *mafek*.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, XXXIII, 26, « Luteam vocant », litt. « on la nomme jaune ». C'était, suivant Berthelot, un sous-sel de cuivre mélangé de fer (*Collect. des anc. alchim. grecs*, introduction, p. 243).

⁽¹⁰⁾ *Op. cit.*, XXXIII, 26.

avec la plante appelée lutum»⁽¹⁾. Lepsius a négligé ce détail important et ne retient que deux autres passages où il est dit que la chrysocolle la plus recherchée avait la couleur du blé en herbe⁽²⁾ et, à propos de la chrysocolle des orfèvres, — et non des « fondeurs », comme il l'a écrit⁽³⁾, le texte porte « aurifices », — qu'elle a donné son nom à toutes les substances d'un vert semblable, « et inde omnes appellatas similer virentes dicunt »⁽⁴⁾. Dans le premier cas, il s'agit de la chrysocolle teinte dont se servaient les peintres; il est question dans l'autre d'une préparation dans laquelle, nous l'avons vu, il entrait du vert de gris (*aerugo*), qui lui communiquait sa couleur.

Les arguments mis en avant par Lepsius pour soutenir sa démonstration sont, en définitive, loin d'être décisifs pris dans leur ensemble. La plupart sont peu probants; les autres négatifs.

La question du *mafek*, dégagée de toute considération théorique, se résume en un petit nombre de points touchant à de simples questions de fait. Il s'agit d'un minéral provenant des mines de cuivre de la péninsule sinaïtique; il était suffisamment apprécié pour que l'on organisât des expéditions dangereuses et coûteuses afin de se le procurer; c'était une matière dure, susceptible d'être taillée, dont on faisait des objets divers, figurines, amulettes, il servait aussi pour la bijouterie; il était de couleur verte ou considérée comme telle; enfin, on l'imitait au moyen de procédés artificiels.

Une seule pierre précieuse se rencontre dans les gisements miniers du Sinaï, la turquoise. Lepsius l'a précisément laissée hors du débat. Il semble même douter que les Egyptiens l'aient connue⁽⁵⁾. Les autres substances minérales de même origine ne répondent pas au *mafek*, quant à leur emploi (oxydes de cuivre) ou leur couleur (chrysocolle native). Nul des dérivés du cuivre cités par Lepsius n'avait d'ailleurs une utilité suffisante dans la vie pratique, même l'hydrosilicate de cuivre, dont on faisait un fard, pour qu'on allât le chercher au loin à grands frais. Tous étaient sans doute apportés en même temps que le cuivre affiné dans les établissements miniers. Il serait pour le moins singulier que Ramsès III eût jugé à propos de relater en termes admiratifs la réception de matières de valeur aussi minime et qu'il eût envoyé pour se les procurer une mission chargée d'offrir de riches présents à la déesse Hathor.

Il reste à préciser la couleur de cette pierre d'après les monuments. Le *mafek* est rarement représenté dans les fresques des tombeaux. Pour comble d'infortune, les descriptions faites par les égyptologues sont incomplètes ou, ce qui est pire, contradictoires. J'en citerai quelques-unes à titre d'exemples. Un panier contenant du

⁽¹⁾ La gaude, *Reseda lutesca* L. Cette plante fournit une teinture jaune.

⁽²⁾ *Op. cit.*, XXXIII.

⁽³⁾ *Les métaux*, p. 42.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, XXXIII, 29.

⁽⁵⁾ *Les métaux*, p. 43.

mafek est représenté au tombeau de Rekhmarâ, parmi les tributs apportés à Thoutmès III par les chefs du Rotennou et des pays du nord. Champollion dit que le minéral est vert⁽¹⁾; Hoskins l'a vu bleu, comme le constate Lepsius⁽²⁾, qui met cette divergence sur le compte d'« une erreur facile à comprendre ». Virey a négligé de noter la couleur.

Il y a, dans la tombe de Menkheperâsenb, la représentation de trois corbeilles semblables, apportées également par des Asiatiques. Elles sont remplies, suivant W. Max Müller, « des deux pierres précieuses type provenant d'Asie : le lapis lazuli et (en bas) la malachite. La corbeille du bas est remplie d'une matière vert sombre, les deux supérieures ont une couleur plus bleuâtre. La décoloration habituelle du vert et du bleu, ajoute-t-il, rend la distinction difficile »⁽³⁾. Sur la planche jointe, le minéral est uniformément vert⁽⁴⁾. Les figures ne sont d'ailleurs pas accompagnées d'inscriptions. Une autre scène, dans la même sépulture, montre le chef de Kadesh porteur d'un panier plein de . La couleur en est verte, suivant Max Müller⁽⁵⁾. Elle est presque effacée partout, du moins fortement atténuée, si l'on s'en rapporte à la planche, où il en reste un seul fragment intact, lequel est teint en bleu⁽⁶⁾. Virey a remplacé le tas de matière minérale émergeant de la corbeille par trois rangées d'anneaux (4 + 3 + 2 au sommet), dont il a du reste omis d'indiquer la couleur⁽⁷⁾.

Au tombeau de , un Asiatique présente une corbeille sur laquelle reposent neuf petites masses rondes dont la couleur, au dire de Max Müller, est indéfinie entre le lapis lazuli et la malachite⁽⁸⁾; elles sont vertes sur la planche⁽⁹⁾. D'après Virey, ce sont des anneaux bleus⁽¹⁰⁾. L'inscription, très endommagée ⁽¹¹⁾, ne laisse deviner ni la nature ni la matière des objets figurés. Max Müller a proposé, avec hésitation, de la traduire par « or en anneaux ('nt?) »⁽¹²⁾, restitution impossible, l'or étant toujours simulé en jaune. Il ne peut être question que du *Khesbet* ou du *mafek*. Le texte devait probablement porter , la partie antérieure du  étant sans doute endommagée.

La poursuite de cet examen ne donnerait pas de résultats positifs. Les confusions constatées sont excusables. Il est fréquemment impossible de distinguer le bleu du

⁽¹⁾ *Notices descriptives*, t. I, p. 509.

⁽²⁾ *Les métaux*, p. 35-36.

⁽³⁾ *Egyptological Researches*, t. II, p. 13.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, pl. II.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 27.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, pl. XIII.

⁽⁷⁾ *Mém. de la Mission archéol. franç. du Caire*, t. V, p. 203 et planche.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 47.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, pl. XXVII.

⁽¹⁰⁾ *Op. cit.*, p. 356.

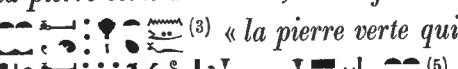
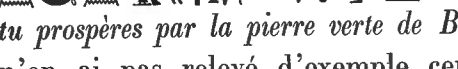
⁽¹¹⁾ *Egyptological Researches*, t. II, pl. XXVI.

⁽¹²⁾ *Op. cit.*, p. 47.

vert dans les peintures égyptiennes. Avec le temps, une mince pellicule verte s'est presque toujours formée à la surface de la peinture bleue, produite par l'altération de l'oxyde métallique dont elle est composée. Il faut l'enlever pour faire reparaître le ton primitif. On peut conclure en principe que les couleurs choisies pour représenter conventionnellement le lapis lazuli et le mafek sont le bleu sombre et le vert. Les peintres disposant de moyens fort limités, c'était pour eux la seule façon de marquer la différence d'aspect des deux pierres. Il est possible pourtant que la règle n'ait pas été toujours observée avec rigueur et que le vert du dernier soit en réalité un bleu plus clair que l'autre, se rapprochant de la tonalité ordinaire de la turquoise, mais maintenant décomposé et méconnaissable. Comme je l'ai dit, le mot *mafek* pris au sens figuré n'est pas complètement synonyme de *ouadj*. Il s'applique à l'ensemble des nuances très diverses revêtues par la pierre, qui passent du bleu céleste pâle au vert. J'ai déjà signalé les colliers de perles de faïence qui imitent la turquoise bleue et la turquoise verte. Il est question souvent aussi dans les textes de sistres de *mafek*. Il faut entendre par là le *mafek* artificiel, qui était, suivant les cas, soit une matière vitrifiée et teintée, soit de la céramique recouverte d'émail coloré. Ces instruments, dont il reste de nombreux spécimens plus ou moins complets, sont en faïence émaillée de bleu clair ou de vert en général peu foncé, par quoi on simulait les deux nuances extrêmes de la pierre précieuse⁽¹⁾. Certains très beaux scarabées copient à s'y méprendre la turquoise de la meilleure qualité. Nulle autre pierre précieuse connue des anciens Egyptiens n'ayant cette couleur, il ne peut y avoir aucune hésitation sur la nature de la matière que l'on a voulu représenter.

Si la palette des peintres est peu riche et peu nuancée, la langue égyptienne est elle-même relativement pauvre de mots concernant les couleurs. Cette pénurie lui interdit le plus souvent de noter les tons intermédiaires. Elle dispose seulement pour le bleu, du terme *khesbet*, qui est spécifique du lapis lazuli, du nom duquel il dérive. Il n'aurait pu, pour cette raison, être employé au sujet de la turquoise, sous peine de créer une confusion entre les deux pierres. En réalité, la dernière est du reste tantôt bleue, quand elle est de premier choix, tantôt verte ou tirant sur cette couleur, cas le plus fréquent. C'est pourquoi sans doute on l'a appelée parfois, « pierre verte », , nom donné en commun à des matières minérales fort diverses et n'ayant, par nature, aucun rapport avec elle. Il lui est appliqué dans des circonstances particulières, surtout dans des développements de forme poétique.

⁽¹⁾ Il est fait allusion aussi à des sistres de lapis lazuli. Comme ceux de *mafek*, ils sont en faïence, mais l'émail est d'un bleu sombre qui rappelle la couleur du *khesbet*. Les mêmes différences s'observent pour les *oushabti*, qui sont de tons bleu clair, vert clair ou d'un beau bleu d'outremer. Ceux du dernier type ont été trouvés en abondance dans la cachette royale de Deir el-Bahari. On comparera également les vases de céramique imitant le lapis lazuli provenant du tombeau de Toutânkh-Amon. Cette pierre était fort à la mode sous la XVIII^e dynastie. L'Égypte la recevait alors d'Asie en grandes quantités.

La mention de son lieu d'origine, qui l'accompagne alors ordinairement, écarte toute possibilité de méprise : ⁽¹⁾ « ta face est charmée par la pierre verte de Bakha, ta Majesté est réjouie par la pierre heb »⁽²⁾ ; ⁽³⁾ « la pierre verte qui sort de Rashat⁽⁴⁾ et dont la vue charme ta face » ; ⁽⁵⁾ « ton visage est charmé par le mafek nouveau⁽⁶⁾, tu prospères par la pierre verte de Bakha ». Cette appellation est au reste tardive ; je n'en ai pas relevé d'exemple certain antérieurement aux Ptolémées. C'est à ce moment que le mot *mafek* commence d'être employé au sens figuré de « réjouir, satisfaire » et qu'on lui a donné un synonyme, , la « pierre de fête », qui s'inspire de la même idée⁽⁷⁾.

Il me faut répondre par avance à une objection qui ne saurait manquer d'être faite. Suivant les lexicographes, il y aurait, outre le terme *khesbet*, spécialisé comme je l'ai dit au lapis lazuli, un autre mot,  : *irwty*, pour désigner la couleur bleue⁽⁸⁾ ou, d'après Brugsch⁽⁹⁾, le bleu clair. Par conséquent, les peintres auraient eu à leur disposition une teinte appropriée pour représenter le *mafek* si celui-ci avait été réellement la turquoise. Il n'est rien de moins sûr.

Un texte du temple de Dendara relatif aux quatre étoffes sacrées dont on revêtait la déesse Hathor indique les colorants végétaux avec lesquels on les teignait. Ces étoffes sont nommées  et ⁽¹⁰⁾, conformément à leurs couleurs. La teinture de l'*arouti* était faite avec de l'*ouân* frais, . L'arbre *ouân* n'a pas encore été identifié exactement, ce qui aurait résolu la question. Loret⁽¹¹⁾ suppose qu'il s'agit du Genévrier. C'est en tout cas un conifère, car il produisait de la poix, ⁽¹²⁾. Les auteurs du *Wörterbuch* affirment néanmoins, sans autre preuve, qu'on en tirait une teinture bleue⁽¹³⁾. L'incertitude où nous sommes

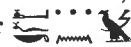
⁽¹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 165.

⁽²⁾ Autre nom du *mafek*.

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *op. cit.*, t. IV, p. 159.

⁽⁴⁾ Voir plus haut, p. 440, ce qui est dit au sujet de Rashat, « pays du mafek ».

⁽⁵⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXI, 3 = MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 71, 3.

⁽⁶⁾ Je ne sais au juste ce qu'il faut entendre par . Peut-être est-ce la turquoise extraite récemment et ayant encore toute la pureté de son éclat, par opposition à la pierre décolorée sous l'influence du temps et de divers agents, alors que l'on dit d'elle, en terme de métier, qu'elle est morte ?

⁽⁷⁾ Le terme , nom nouveau du  fait son apparition au même temps. Les jeux de mots qui l'accompagnent le rattachent au verbe  : « se réjouir » (cf. MARIETTE, *op. cit.*, t. I, pl. 70, 5). C'est la pierre qui provoque la jubilation, comme le  cause l'allégresse.

⁽⁸⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 286.

⁽⁹⁾ BRUGSCH, *Diction. hiérog.*, t. V, p. 96 et 117.

⁽¹⁰⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 109-110.

⁽¹¹⁾ *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 41, n° 51.

⁽¹²⁾ Pap. n° 3 de Boulaq, III, 7 ; G. MASPERO, *Mém. sur quelques pap. du Louvre*, p. 21, n. 6.

⁽¹³⁾ *Wörterbuch*, t. I, p. 286.

tacheté». Les Egyptiens n'ont pu dire d'un veau qu'il avait le poil vert. Quant à , qui échange avec  *tšr*, par quoi l'on désignait d'une façon générale le rouge, sans distinction de nuance, je persiste à croire que, comme en témoignent suffisamment les représentations peintes de bœufs et de veaux, il désigne une variété de rouge, allant du roux à l'orangé(?) et comprenant toute la gamme des nuances que revêt le pelage des bovins dits plus communément rouges, *tšr*.

La liste des pierres précieuses de la col. 140 fournit la leçon  au lieu de . Il ne s'agit pas d'une variété de turquoise originaire de la Syrie, qui n'en produisait point, mais de celle de Perse, dont les comptoirs commerciaux syriens faisaient le négoce et qu'ils importaient en Egypte, les mines du Sinâï, exploitées de longue date, ne fournissant plus de quoi satisfaire aux besoins. Dès la XVIII^e dynastie, les chefs des pays d'Asie placés sous la suzeraineté des pharaons l'apportaient parmi leurs tributs en quantités assez grandes, ainsi que du *mafek* artificiel () ⁽¹⁾, comme en témoignent les représentations précitées de certains tombeaux thébains et les annales de Thoutmès III.

Je ne sais ce qu'il faut entendre précisément par . Lepsius, rapprochant  du copte $\lambda\lambda$ *lapis, calculus*, pense que cela signifie « *mafek* en petites pierres » et compare l'expression à *khesbet qengen* « lapis lazulis en petits morceaux » (2). Le rapport est douteux. Il s'agit d'un de ces termes techniques dont le sens échappe souvent aux profanes dans les langues modernes et qui restent à plus forte raison obscurs dans les idiomes anciens. Il se peut que l'on ait appelé ainsi la turquoise brute, non encore dégagée de sa gangue rocheuse, telle qu'elle est livrée aux lapidaires, et qui a en effet l'aspect de cailloux de formes et de dimensions variables. D'autres pierres nommées dans la seconde liste sont également qualifiées de la même façon, outre le *mafek* : ,  (col. 141).

A l'époque gréco-romaine, il arrivait du 𐤀𐤍𐤏𐤍 des « pays *négres* », 𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍⁽³⁾, plus précisément d'un district de Nubie appelé 𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍⁽⁴⁾. Les listes géographiques

⁽¹⁾ LEPSIUS, *Les métaux*, p. 62. Il correspond sans doute au  « mafek fondu » cité au papyrus Harris n° 1 (LXIV b, 9), matière fusible (pâte de verre?) ayant l'apparence et la couleur de la turquoise, qui est probablement la même que le mafek représenté en blocs rectangulaires, dans le tombeau de Ramsès III (*op. cit.*, pl. I, 36), comme le lapis lazuli factice (*op. cit.*, pl. I, 33). Lepsius estimait que le mafek dont ces briques étaient constituées avait été transformé en verre, pulvérisé ensuite, puis moulé (*op. cit.*, p. 40). Un tel traitement n'est applicable à aucun des minéraux assimilés par lui au , en particulier à l'émeraude.

(²) *Les métaux*, p. 40.

⁽³⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. IV, pl. CLXXXVII. L'assertion de Brugsch (*Dictionn. géogr.*, p. 1033) suivant laquelle un autre district nubien, , aurait fourni aussi du *mafek* est erronée. La région en question — située au sud de Méroé — renfermait du  : *mštm* (DÜMICHEN, *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXX et CLXXXVIII).

⁽⁴⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXXVII; G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 4.

qui fournissent ces renseignements se trouvent au temple d'Isis à Philæ; elles ont trait seulement à la Nubie et au Soudan. Celles des temples d'Edfou et de Dendara ne renferment pas de mention semblable; mais il est question de deux pays du *mafek* dans la liste du temple de Louxor :  (1),  (2). Max Müller place l'un en Afrique (3); l'autre au Sinaï (4). Le premier devait être situé en effet au Soudan même. Sa position est marquée, dans le tableau, entre , Napata, et une région dont le nom est mutilé . Il s'agit sans doute de  (5), qui s'étendait approximativement entre la 3^e et la 4^e cataracte (6). Vient ensuite  () , la Basse-Nubie. Ceci confirme en une certaine mesure l'indication donnée par les textes récents et fait remonter au temps de Ramsès II l'importation du *mafek* africain. Mais il n'y a pas correspondance entre les lieux.  était situé à très grande distance et au nord du Soudan, comme il ressort de la succession des noms groupés dans les listes de Philæ (7) : , , ,  (Πινούψ),  (Ποντύρις? (8)),  (Napata),  (Méroé). Il y aurait eu par conséquent en Afrique, à des époques différentes, deux pays producteurs de *Mafek*. Je ne crois pas que l'on ait jamais signalé la présence de la turquoise en Nubie et au Soudan. Cette pierre précieuse existe toutefois en Abyssinie et sur le bord de la mer Rouge (9). Il n'est pas impossible qu'il y en ait dans les localités désignées, dont nous ignorons le site précis et, à plus forte raison, les particularités géologiques propres qui permettraient de vérifier les témoignages des textes anciens.

Ligne 49 [3]. —  (var. ). Ce minéral m'est inconnu. D'après la liste des régions minières du temple de Louxor, il provenait de l'île de Crète,   ⁽¹⁰⁾. Un texte ptolémaïque le donne aussi comme un produit de l'Oasis de Dakhel,    ⁽¹¹⁾.

Il était employé pour les travaux de petite sculpture. Une statuette du Nil en  figurait parmi les dons faits par Ramsès III au temple d'Héliopolis⁽¹²⁾.

⁽¹⁾ W. Max MÜLLER, *Egyptological researches*, t. II, p. 87, fig. 18.

(²) *Op. cit.*, t. II, p. 90, fig. 20.

(3) *Op. cit.*, t. II, p. 91.

(4) *Op. cit.*, t. II, p. 87.

(⁵) *Op. cit.*, t. II, p. 86.

⁽⁶⁾ G. FARINA, *Egyptus*, t. VI, p. 41-42. Peut-être conviendrait-il mieux d'en fixer les limites entre les 2^e et 3^e cataractes.

(7) J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXX et CLXXXVII-CLXXXVIII.

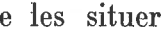
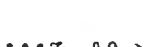
(⁸) H. BRUGSCH, *Diction. géogr.*, t. 1033.

⁽⁹⁾ L. CAYEUX, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. VIII, p. 117.

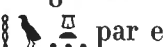
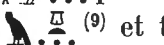
⁽¹⁰⁾ W. Max MÜLLER, *Egyptological researches*, t. II, p. 92, fig. 24.

⁽¹¹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 202.

⁽¹²⁾ Pap. Harris n° 1, XLI a, 9.

Ligne 49 [4]. — . Loret a réuni les mots  et  pour en faire un seul nom de pierre. Il est question de deux minéraux distincts non encore identifiés. Le *hemaga* est souvent cité. Il était apporté du pays de ⁽¹⁾, ⁽²⁾, que les textes associent parfois avec  et ⁽³⁾. De même que Qesen⁽⁴⁾, Outen produisait de l'*anti*⁽⁵⁾. Ces indications permettent de les situer l'un et l'autre dans la région côtière du Golfe d'Aden.

Dans l'autre liste (col. 142), la pierre est appelée  « *hemaga du pays des nègres* ». Ce pays s'étendait depuis la frontière méridionale de l'Égypte jusqu'aux confins de l'Abyssinie. Le manque de précision de la localisation est corrigé par les renseignements géographiques qui précèdent; on sait d'autre part que les habitants de Pount étaient qualifiés de nègres, ⁽⁶⁾, à cause de la couleur basanée de leur peau.

Il y a au tombeau de Rekhmarâ, parmi les tributs apportés par les notables des pays du sud, la représentation d'un panier rempli « de grains rouge sombre », suivant Champollion⁽⁷⁾, de « grains rouges », d'après Virey⁽⁸⁾. La courte légende peinte à son côté a été lue  par eux. Toutefois, Champollion a rectifié plus tard sa première lecture en ⁽⁹⁾ et traduit « *gemme rouge sombre* ». Si, comme il semble, la leçon *hmg-t* est bonne, il n'y en a pas d'autre exemple à ma connaissance, pas plus que de *hwg-t*, — on doit y reconnaître, ainsi que Lepsius l'a fait⁽¹⁰⁾, une variante graphique du mot . Il propose d'y voir le jaspe rouge. Cela est possible étant donné la couleur de la matière représentée, mais difficilement contrôlable.

On fabriquait des amulettes avec cette pierre. Une phrase du chapitre CXL, l. 11, du *Livre des morts* (exemplaire de Turin), citée par Lepsius⁽¹¹⁾, en témoigne :  « un œil oudjat de lapis lazuli vrai ou de *hemaga* ».

L'identification du *hemaga* est liée à celle du  rouge comme lui⁽¹²⁾. Les Égyptiens utilisaient communément deux pierres de cette couleur : la cornaline et le jaspe. La

⁽¹⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 279, IX.

⁽²⁾ Le temple d'Edfou, t. VIII, p. 75, XIX.

⁽³⁾ Ibid., t. I, p. 429.

⁽⁴⁾ Ibid., t. II, p. 200, IX; 201, XI.

⁽⁵⁾ Ibid., t. II, p. 200, VIII.

⁽⁶⁾ LEPSIUS, *Denkm.*, II, 163, 213.

⁽⁷⁾ *Notices descriptives*, t. I, p. 508.

⁽⁸⁾ Tombeau de Rekhmara, p. 35.

⁽⁹⁾ *Grammaire égyptienne*, p. 90. Cette orthographe est généralement adoptée; cf. BRUGSCH, *Dict. hiér.*, t. VI, p. 823; ERMAN-GRAPOW, *Wört.*, t. III, p. 99.

⁽¹⁰⁾ *Les métaux*, p. 21, n. 6.

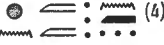
⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, p. 21.

⁽¹²⁾ Lepsius (*op. cit.*, p. 21, n. 6) substitue un  au  qui suit . La correction est je crois justifiée par le fait que le mot  n'est pas connu ailleurs.

⁽¹³⁾ Ch. BOREUX, *Musée du Louvre. Antiquités égyptiennes*, t. II, p. 335, 347.

première servait pour la confection d'amulettes, d'objets de parure et pour la décoration des bijoux d'or cloisonnés. L'autre était au contraire peu usité dans la bijouterie, sauf sous forme de perles de colliers et d'anneaux; on en faisait des phylactères, des pièces découpées et sculptées qui entraient dans la composition de figures polychromes en bas-relief ou en ronde bosse; on l'employait aussi pour la petite statuaire; les fouilles ont en effet fourni de beaux mais rares fragments de sculptures traitées en ronde bosse, qui ont sans doute appartenu à des statuettes faites de plusieurs matériaux assemblés.

Le chapitre CLVI du *Livre des morts* prescrit de fabriquer l'amulette  avec du *khenem*. Plusieurs beaux exemplaires de ce phylactère en jaspe rouge ont été découverts par Mariette dans la tombe d'un des fils de Ramsès II, Khaemouasit, au Sérapeum⁽¹⁾. La dévotion de ce prince, qui se fit enterrer dans l'enceinte même de la nécropole des taureaux sacrés de Memphis, paraissant être une garantie de la stricte observance de la prescription du *Livre des morts*, on pouvait considérer la question du *khenem* comme définitivement résolue en faveur du jaspe. Il n'en est rien. Mariette a également trouvé dans le même tombeau un *tat* de cornaline⁽²⁾. L'emploi de matière différentes pour l'exécution d'objets qui, théoriquement, auraient dû être en *khenem*, désappointe. Il fournit une nouvelle fois l'occasion de constater que l'idée symbolique était attachée non pas à la pierre elle-même mais à sa coloration. Le *tat* étant comparé au sang d'Isis⁽³⁾, il suffisait que la matière dont il était formé fût rouge.

Reste un indice, assez fragile du reste, qui peut aider — peut-être — à définir la nature du *khenem*. La mention du ⁽⁴⁾ implique que la même pierre était produite artificiellement. Or, le jaspe rouge a été imité en pâte de verre. Outre de menus objets conservés dans les collections, j'en ai vu un bloc à l'état brut de fort belle qualité, et des antiquaires m'ont dit en avoir eu de semblables entre les mains. Le *hemaga*, au contraire, n'est jamais qualifié de véritable ou de factice. La pierre naturelle semble donc avoir été seule employée. Je n'ai pas souvenir que l'on ait signalé de la cornaline artificielle parmi les milliers de pièces de tous genres livrées par les fouilles et n'en ai jamais constaté l'existence pour ma part.

Ces rapprochements me portent à croire que le *hemaga* correspond à la cornaline et le *khenem* au jaspe rouge.

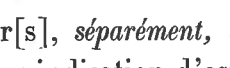
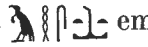
Lignes 49-50 [5]. — . Deux espèces seulement de *hers* (var. *herset*, *hersed*, *hertes*, *herdes*) ont été signalées jusqu'à présent. Il y en

⁽¹⁾ Ch. BOREUX, *Musée du Louvre. Antiquités égyptiennes*, t. II, p. 335, 347.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 347. Ce *tat* ainsi que ceux précédemment cités sont reproduits en couleur dans A. MARIETTE, *Le Sérapeum de Memphis*, pl. 11 et 20.

⁽³⁾ C'est du moins ce qui paraît ressortir du texte du *Livre des morts* relatif à ce phylactère.

⁽⁴⁾ Le temple d'Edfou, t. II, p. 215.

avait trois en réalité, ainsi qu'on le voit ici et comme le confirme la liste donnée plus loin (col. 140-142) :  « her[s], séparément, le blanc, le rouge et le... ». Cette pierre est désignée fréquemment sans indication d'espèce. La blanche est mentionnée plus souvent. Elle était importée du pays de Koush⁽¹⁾, nom donné sous les Ptolémées, à l'immense territoire comprenant la Nubie, le Soudan et l'Abysinie, et qui correspond au terme géographique  employé, mais plus rarement, à la même époque⁽²⁾. Certains textes complètent en la précisant cette indication trop vague. L'un d'eux a été mal interprété par suite d'une erreur de lapicide et d'une faute de copie. Il fait partie d'une des listes de pays miniers gravées au temple de Dendara. Le personnage symbolique représentant le lieu est appelé ; l'inscription suivante l'accompagne : ...⁽³⁾. Le manque de concordance entre le nom du personnage et celui de la région qu'il figure est anormal, d'autant plus que la copie publiée par Dümichen⁽⁴⁾ porte deux fois  où Mariette donne les leçons  et . Une erreur s'est évidemment glissée dans l'une ou l'autre des éditions. Il est heureusement facile de la corriger. Le duplicata de la liste précitée fournit la variante . Il semble impossible à priori de concilier les deux versions, l'expression  se rapportant généralement aux territoires situés à l'occident de l'Égypte et non aux pays placés au sud de celle-ci. Mais un texte prouve que cette « terre de l'ouest » faisait effectivement partie de Koush :  ⁽⁶⁾ « il t'apporte Koush avec le herdes blanc, Ta amentit avec ce qu'il contient ». Il est clair que le graveur ancien et Dümichen ont omis chacun une fois le  de .

Cet oubli a eu pour conséquence de provoquer une triple confusion chez les Géographes modernes qui, admettant l'existence de ce pseudo , lui ont annexé en outre deux autres localités,  et , auxquelles ils sont plus ou moins tentés de joindre encore ⁽⁷⁾, trompés par la graphie  que ce nom emprunte parfois⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 167, VIII; *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 202. Dans le dernier texte, il est question à la fois du hers blanc et d'un hers (probablement le rouge) dont le nom d'espèce a disparu dans une lacune.

⁽²⁾ C'est en somme l'Éthiopie des anciens auteurs classiques, Cf. H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 98 et V, p. 194, où l'on trouvera un résumé de la question, en particulier des remarques faites par M. Farina.

⁽³⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 71, 12.

⁽⁴⁾ *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. LXXII, 12.

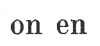
⁽⁵⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, t. I, pl. 70, 12.

⁽⁶⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 167, VIII.

⁽⁷⁾ H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 146, art. .

⁽⁸⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, t. I, pl. 71, 5.

, var. , fournissait la ⁽¹⁾ « pierre blanche », différente du hers blanc⁽²⁾.  donnait de la « pierre de behet », ⁽³⁾.

Quant à , , on en importait le *khenem* : , ⁽⁴⁾; , ⁽⁵⁾. Il faisait partie du Ta-seti, c'est-à-dire de la Basse-Nubie : , ⁽⁶⁾; , ⁽⁷⁾.

La diversité de leurs produits marque suffisamment que ces localités étaient distinctes. Il y en a une autre preuve :  et  figurent dans la même liste⁽⁸⁾; c'est aussi le cas de  (= ) et de  écrit fautivement pour ⁽⁹⁾.

Le hers était encore apporté d'un autre lieu, ⁽¹⁰⁾, var. ⁽¹¹⁾, région probablement africaine, mais sur la position de laquelle nous ne savons absolument rien. M. Gauthier la place dans le Khenti she ou à proximité⁽¹²⁾, autrement dit sur le versant septentrional du plateau abyssin⁽¹³⁾.

Suivant Lepsius⁽¹⁴⁾, le hers blanc serait le quartz laiteux. C'est plutôt le quartz hyalin (cristal de roche), que les Égyptiens ont habilement travaillé dès la période prédynastique. MM. Erman et Grapow⁽¹⁵⁾ préfèrent y reconnaître la cornaline (Karneol) qui est plus probablement le *hemaga* (voir ci-dessus, p. 457).

Le hers rouge correspond je crois à l'améthyste. Les Égyptiens ont fait grand usage de celle-ci; de magnifiques colliers en ont été trouvés à Dahshour⁽¹⁶⁾, ainsi que des scarabées⁽¹⁷⁾. L'épithète  « rouge » est sans doute employée, faute d'un mot mieux approprié, pour définir la couleur violette pourprée de l'améthyste de belle qualité.

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 290, V.

⁽²⁾ Les deux pierres sont nommées séparément aussi bien dans les listes des contrées minières qu'au présent paragraphe du rituel et aux col. 140-141.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VIII, p. 75-76, XX.

⁽⁴⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 71, 5.

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VIII, p. 73, XII.

⁽⁶⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 166, IV.

⁽⁷⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, t. I, pl. 70, 5. — *Heken* est synonyme de  à la basse époque.

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VIII, p. 73, XII et p. 75-76, XX.

⁽⁹⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, t. I, pl. 71, 5 et 12.

⁽¹⁰⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VIII, p. 72, XI.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, t. II, p. 279, VII.

⁽¹²⁾ *Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 131.

⁽¹³⁾ *Op. cit.*, t. IV, p. 180.

⁽¹⁴⁾ *Les métaux*, p. 39.

⁽¹⁵⁾ *Wörterbuch*, t. III, p. 150.

⁽¹⁶⁾ J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour* 1894, p. 63, n° 36; 66, n° 13.

⁽¹⁷⁾ *Op. cit.*, p. 62, n° 19; 70, n° 48.

Il est aventureux de formuler une hypothèse concernant l'espèce appelée , dont je ne connais que les deux mentions faites dans le rituel. La polyphonie du signe  complique les recherches et les rend difficiles et peu sûres. Peut-être est-ce le quartz enfumé? J'ai vu, il y a quelques années, chez un antiquaire, une belle statuette de Thouéris un peu endommagée, haute d'une dizaine de centimètres, ainsi que divers menus objets en cette matière. Les anciens ayant compris sous le nom de *hrs* trois espèces de quartz, dont deux sont à peu près sûrement le quartz hyalin et l'améthyste, on peut penser, sans trop s'écarter de la vérité, que la dernière est le cristal de roche enfumé, utilisé comme eux par les lapidaires égyptiens. H. Brugsch semble avoir eu la même impression que moi à ce sujet, car il a rendu    par « [schwarzer] Quarz »⁽¹⁾; mais il n'a malheureusement pas fait connaître les raisons qui l'ont conduit à choisir cette interprétation.

La couleur de certaines sortes de gommés-résines *anti* est parfois comparée à celle du *hers* ⁽²⁾. Cela ne nous apprend rien d'ailleurs, la variété de *hers* dont il s'agit n'étant pas indiquée.

On taillait dans cette pierre des perles ⁽³⁾, des amulettes ⁽⁴⁾ et des statuettes ⁽⁵⁾. Quelques-unes des figures de décans conservées dans le trésor du temple de Dendara étaient faites de *hers* et d'or ⁽⁶⁾.

Des perles de *hers*, , sont assez fréquemment représentées sur les sarcophages du Moyen Empire; elles sont peintes en rouge ⁽⁷⁾.

De même que la plupart des pierres précieuses, on fabriquait une imitation de celle-ci. Il est en effet question de  ⁽⁸⁾. Cette spécification marque implicitement l'emploi occasionnel de la pierre factice.

Sebek résidait dans un temple construit en *hrst*, situé auprès du mont Bakha, le support oriental du ciel :

(9)

(¹) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 89.

(²) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 206.

⁽³⁾ , pap. Harris n° 1, LXIV b, 16. La traduction «perle» adoptée au *Wörterbuch* (t. IV, p. 147) ne semble guère plus certaine que celle de «sistre» proposée jadis par Chabas. En bien des cas, ce sens ne paraît pas applicable. Le mot mériterait d'être étudié de nouveau.

⁽⁴⁾ Pap. Harris n° 1, XV a, 15.

(5) *Ibid.*, XLI a, 6.

⁽⁹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 176 et 177.

⁽⁷⁾ P. LACAU, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, t. I, p. 44, n° 13; p. 59, n° 13; p. 112, n° 50; p. 185, n° 94; t. II, p. 17, n° 79.

(⁸) E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 215.

⁽⁹⁾ Chap. cviii du *Livre des morts*, W. BUDGE, *The book of the Dead*, text, p. 218-219.

« quant à ce mont de Bakha, sur lequel ce ciel s'appuie ⁽¹⁾ il est à l'orient du ciel . . . Sebek, seigneur de Bakha ⁽²⁾, est à l'est de ce mont, et son temple est en hrst » ⁽³⁾.

Ligne 50 [6]. — ; , dans la seconde liste (col. 141). Je ne sais rien de précis sur la nature de ce minéral. Un texte du temple d'Edfou l'identifie avec le *nšm* :      ⁽⁴⁾ « le *nšm* au lieu où il se trouve, c'est le *snn* issu d'Osiris, la pierre de la grande montagne ». Le *nšm* serait le feldspath vert, suivant Champollion⁽⁵⁾; le « Weissblauer Feldspath », d'après MM. Erman et Grapow⁽⁶⁾; l'opale, de l'avis de Brugsch⁽⁷⁾. Aucune de ces attributions n'est positivement établie; la dernière moins encore que les autres.

Le *snn* était employé en médecine pour le traitement des affections oculaires ⁽⁸⁾. Il provenait de  ⁽⁹⁾. Cette désignation, souvent propre au pays de Pount, a en général un caractère assez vague; et les interprétations très diverses dont elle a été l'objet sont loin d'avoir corrigé ce qu'elle a d'incertain ⁽¹⁰⁾. La liste des régions minières, au temple de Philæ, fixe un lieu d'origine plus circonscrit,   ⁽¹¹⁾ de Nubie, en qui Brugsch a cru reconnaître la Noé de Ptolémée ⁽¹²⁾.

Ligne 50 [7]. — . *L'*albâtre suivant Loret ⁽¹³⁾ et Brugsch ⁽¹⁴⁾. Le nom de l'albâtre,  ss, qui se retrouve dans l'hébreu שש, שיש, est connu depuis

(1) Var. , LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. XXXIX.

(2) Il convient de distinguer ce Sebek de celui qui était vénéré à  (K. SETHE, *Pyramidentexte*, § 456 a). M. H. Gauthier considère le nom de cette localité comme une variante de Bakha (*Dictionn. des noms géogr.*, t. II, p. 4). Je suppose qu'il s'agit plutôt du lieu appelé  (Fl. PETRIE, *The Labyrinth, Gerzeh and Maguneh*, pl. XXVII et p. 31), où un Sebek était également adoré, et qui semble devoir être placé au Fayoum.

(3) Var. , LEPSIUS, *loc. cit.* La forme (lire ?) se rapporte peut-être à l'espèce indéterminée de *hrst*, le , citée dans le rituel.

^(*) *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 202.

(5) *Grammaire égyptienne*, p. 90.

(6) *Wörterbuch*, t. II, p. 339.

⁽⁷⁾ Dictionn. hiéroglyph., t. VI, p. 699. Sens admis également par G. Ebers (*Papyrus Ebers. Die Maasse und das Kapitel über die Augenkrankheiten*, p. 125, n. 81).

⁽⁵⁾ Papyrus Ebers (édit. Wreszinski), LVI, 1; LIX, 17; LX, 4; LXI, 11, 16; LXII, 17, etc. Cf. E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 154;  « le snn pour l'œil ».

⁽⁹⁾ E. CHASSINAT, *op. cit.*, t. IV, p. 159, IV.

(10) Cf. à ce sujet H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. VI, p. 24.

⁽¹¹⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. IV, pl. CLXXXIV.

(12) *Dictionn. géogr.*, p. 1030.

(13) *Rec. de trav.*, t. IV, p. 22.

⁽¹⁴⁾ Ä. Z., t. XIX, p. 89.

longtemps de façon indiscutable. Il n'y a pas lieu d'y revenir. Il s'agit ici de tout autre chose.

Le *ks'nh*, est appelé parfois ⁽¹⁾, par abréviation de    ⁽²⁾,  ⁽³⁾,  ⁽⁴⁾, ⁽⁵⁾, forme elle-même écourtée de  ⁽⁶⁾,  ⁽⁷⁾,  ⁽⁸⁾, ⁽⁹⁾. Il était importé du district de  ⁽¹⁰⁾, en Nubie septentrionale  ⁽¹¹⁾.

Il n'appartient pas à la catégorie des pierres précieuses proprement dites. Son nom se compose de deux éléments, dont le premier,  a désigné d'abord le métal le plus anciennement connu des Egyptiens, puis le métal en général, sauf l'or, l'électrum et l'argent. Le mot a servi plus tard à former des noms de métaux tels que  ⁽¹²⁾, peut-être   et  . Le copte en a conservé quelques-uns : *βανιπ* « fer », *βαρωτ* « cuivre », *βανῆς* « étain », *βανωγ* « antimoine ». Ce serait donc, apparemment, un minéral susceptible de subir un traitement métallurgique et d'être travaillé à l'outil à l'état natif.

En effet, des cent quatre amulettes de la momie d'Osiris, seize étaient faites de ⁽¹³⁾. Leur examen doit permettre de reconnaître la nature de cette matière. Les plus caractéristiques sont le  et le . Sauf de rares exceptions, elles sont fabriquées en hématite brune⁽¹⁴⁾. D'autres, , se rencontrent en différentes sortes de pierres, dont celle-ci⁽¹⁵⁾. Il en est une, plus difficile à identifier, . Ce peut être une représentation schématique du chevet , fréquent et toujours en hématite⁽¹⁶⁾, ou de l'échelle

⁽¹⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. IV, pl. CLXXX. G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, pl. I.

⁽²⁾ *Livre des morts*, chap. LXIV. LEPSIUS, *Das Todtenbuch*, pl. XXV, l. 31.

⁽³⁾ J. DÜMICHEN. *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXXVIII.

⁽⁴⁾ *Loc. cit.*

⁽⁵⁾ *Wörterbuch*, t. I, p. 480.

⁽⁶⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 87.

⁽⁷⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXX. J. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 4.

⁽⁸⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 177, XV.

⁽⁹⁾ *Wörterbuch*, t. I, p. 480.

⁽¹⁰⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXX et CLXXXVIII. G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 4. Brugsch (*Dictionn. géogr.*, p. 1033) signale que la région   fournissait aussi du  et du , mais sans indiquer de référence. Il semble s'être mépris. Les listes des districts miniers de Nubie qui se trouvent à Philæ attribuent le  à  , le  à   et le  à  (cf. J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXX et CLXXXVII-CLXXXVIII).

⁽¹¹⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. IV, pl. CLXXXVIII. G. BÉNÉDITE, *op. cit.*, p. 4.

⁽¹²⁾ Pap. Harris n° 1, XL b, 11; *Livre des morts*, chap. XXIII, l. 4 (édit. Budge, pap. d'Ani). La plupart des exemplaires de la recension thébaine et la version saïte donnent seulement *by*.

⁽¹³⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 87.

⁽¹⁴⁾ A. REISNER, *Amulets (Catal. gén. du Musée du Caire)*. , p. 59, n° 5639; p. 60, n° 5641-5644. , p. 61, n° 5649-5654; p. 62, n° 5655-5662; p. 63, n° 5664.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, , p. 1, n° 5219; p. 2, n° 5228. , p. 198, n° 12514.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 68, n° 5707-5709; p. 69, n° 5710-5717; p. 70, n° 5718-5724; p. 71, n° 5725-5731; p. 72, n° 5732-5738; p. 73, n° 5739.

Mon propos n'est pas d'étudier ici, ou elle ne saurait prendre place, la question du fer en Egypte, encore sur bien des points obscurs. J'en retiendrai seulement ce qui touche à l'interprétation du terme 𓆎𓅓𓏏𓏏 et à sa relation avec 𓆎𓅓𓏏𓏏 , 𓆎𓅓𓏏𓏏 , 𓆎𓅓𓏏𓏏 .

L'expression *by*, qui est très ancienne, désignait déjà, au temps lointain où elle apparaît, un minéral et le métal qu'on en pouvait tirer en le traitant par le feu. Il serait anachronique de lui reconnaître, dès l'origine, le sens de « fer », ainsi que l'ont fait plusieurs égyptologues au siècle dernier. Le fer, — jusqu'à preuve du contraire, — était sinon inconnu, du moins inemployé aux premiers âges de la civilisation égyptienne. L'erreur, excusable au début, persista jusqu'au jour où Lepsius suggéra de faire une distinction entre les signes-mots 𓆎 , 𓅓 et 𓆎𓅓𓏏𓏏 , considérés auparavant comme synonymes, et de voir dans les deux premiers le nom du cuivre ou du bronze, qui se dit 𓂏𓂏𓂏 en copte ⁽¹⁾. Il ne prêta pas alors à *by* une attention suffisante et il se borne à l'expliquer, sommairement et en passant, par « minéral dur, pierre » ⁽²⁾.

Se référant à 𓆎𓅓𓏏𓏏 , 𓆎𓅓𓏏𓏏 et 𓆎𓅓𓏏𓏏 , nom du harpon avec lequel Horus se défendait contre Seth métamorphosé en hippopotame, il propose de transcrire *hmt* les hiéroglyphes 𓆎 et 𓅓 . Les noms de l'arme divine sont variés : 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽³⁾, 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁴⁾, 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁵⁾, 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁶⁾, 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁷⁾, 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁸⁾, 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁹⁾ (var. 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽¹⁰⁾), 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽¹¹⁾. Ils ne donnent nullement l'impression d'être dérivés de celui d'un métal quelconque, pas plus 𓆎𓅓𓏏𓏏 que les autres. En effet, il s'agit toujours, en l'occurrence, de l'engin lui-même et non de la matière dont il était formé. L'équivalence 𓆎𓅓𓏏𓏏 , 𓆎𓅓𓏏𓏏 , 𓆎𓅓𓏏𓏏 et 𓂏𓂏𓂏 , « cuivre, bronze », reste donc discutable. Lepsius l'a senti, puisqu'il observe que 𓆎𓅓𓏏𓏏 ne peut dériver de 𓆎𓅓𓏏𓏏 𓂏𓂏𓂏 « trois », l'arme n'étant pas un trident ⁽¹²⁾. La remarque est parfaitement juste, mais elle est valable seulement pour la forme de l'arme. Elle ne concerne qu'elle tandis que le savant allemand tend avant tout à établir un rapport entre elle et le nom du cuivre ou du bronze.

⁽¹⁾ *Les métaux*, p. 45 et suiv.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 47.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 9, 75, 76, 113, 114, 115, 116, 213, 238.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 61, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 75, 83, 113, 116, 238, etc.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 17, 60, 64, 81, 84, 120, 215, 238.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 71.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 65, 90.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 62, 84, 90.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 66, 67.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, t. VI, p. 67.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, t. V, p. 154; t. VI, p. 90; t. VII, p. 131.

⁽¹²⁾ *Les métaux*, p. 46-47. Les auteurs du *Wörterbuch* (t. III, p. 284) traduisent au contraire *hmt* par « trident ». Ils admettent donc la parenté étymologique de ce mot avec *hmt* « trois ».

Son argumentation, bien faible et peu pertinente, ne résiste pas devant un examen plus complet de la question, qui a été détournée de son véritable objet.

L'arme horienne a été parfois décrite, et en termes suffisamment précis; Lepsius semble l'avoir ignoré ou ne s'en est pas soucié.

Elle était constituée de deux éléments, l'un métallique, l'autre en bois, dont les dimensions sont indiquées. Le premier mesurait quatre coudées, le second vingt : 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽¹⁾. Bien que 𓆎𓅓𓏏𓏏 , 𓆎𓅓𓏏𓏏 se rapporte seulement au manche du harpon, le terme est appliqué en quelques cas, par emphase, à l'engin tout entier. Horus 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽²⁾, « *férit de sa lance, pointe de sa haste* ». On ne peut néanmoins se méprendre sur la nature des matériaux dont l'arme se composait. Ce sont invariablement les mêmes. La partie offensive était toujours formée d'un « morceau de *by* » : 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽³⁾, « *cette tienne lance divine (est faite) d'un morceau de by* »; 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁴⁾, la « *lance faite avec un morceau de by; est cette tienne lance qui met en pièces crocodiles [et hippopotames]* ». Dans la formule récitée lors de la présentation à Horus de son arme préférée, celle-ci est qualifiée de 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁵⁾ « *lance (faite) d'un morceau de by; et d'une hampe de bois de jujubier sauvage* » ⁽⁶⁾. On dit au dieu, à propos de son équipement guerrier : c'est 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁷⁾ « *Hedjhetep en la bonne demeure qui fait ta corde avec du fil, ta lance avec un morceau de by; ta hampe avec du bois de jujubier sauvage* ».

D'une façon générale, on manque rarement de marquer la division du harpon en deux pièces et de définir la matière et la fonction de chacune d'elles.

En nombre de cas, je pense 𓆎𓅓𓏏𓏏 , 𓆎𓅓𓏏𓏏 et la forme abrégée correspondante, seraient plus fidèlement rendus par le nom du métal *by* plutôt que par « lance, harpon » qu'ils empruntent visiblement, par dérivation et au figuré, au nom de la partie métallique de l'engin. Je citerai par exemple : 𓆎𓅓𓏏𓏏 ⁽⁸⁾, « *ce tien divin by; noué à sa hampe* »; Isis s'écrit, au moment où son fils Horus transperce

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 218. La longueur de la hampe varie : dix-sept coudées (*op. cit.*, t. IV, p. 213), vingt coudées (*op. cit.*, t. VI, p. 61).

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 9.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 238.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 154. Pour la restitution, voir *op. cit.*, t. V, p. 131; t. VI, p. 90; t. VII, p. 131.

⁽⁵⁾ est écrit pour 𓆎𓅓𓏏𓏏 , cf. *op. cit.*, t. VII, p. 131.

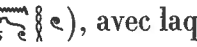
⁽⁶⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 90.

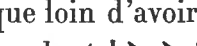
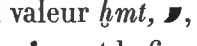
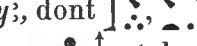
⁽⁷⁾ Le 𓆎𓅓𓏏𓏏 ou 𓆎𓅓𓏏𓏏 des Arabes. Ici, comme souvent, 𓆎 a le sens de جبل , par quoi on désigne, en Egypte la région désertique et montagneuse qui borde la Vallée du Nil.

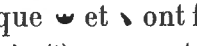
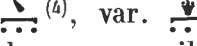
⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 83.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. VII, p. 131.

Seth en sa forme d'hippopotame : ⁽¹⁾, « ton dard a frappé ses os ; j'ai vu ton arme (entrer) dans sa panse ! ». On serait volontiers porté à traduire : « ton fer a frappé ses os ; j'ai vu ton fer (pénétrer) dans sa panse ! », si le mot « fer », pris même métaphoriquement, ne risquait d'évoquer l'idée d'une matière dont on ne faisait pas encore usage au temps où se situe l'action.

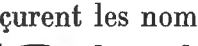
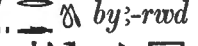
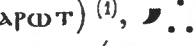
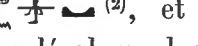
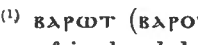
Les monuments figurés sont en accord complet avec les inscriptions. Ils confirment par l'image que  et  désignent les éléments d'une seule et même arme et non deux engins considérés isolément. Dans les bas-reliefs du temple d'Edfou représentant les épisodes de l'épopée horienne, le dieu n'a d'autre arme que sa longue pique et tient une corde ()⁽²⁾, avec laquelle il entrave son adversaire vaincu⁽³⁾. Toutes deux sont les produits de l'industrie de Hedjhotep, comme il a été rapporté plus haut.

Les textes, de leur côté, montrent que loin d'avoir la valeur *hmt*, ,  et leurs remplaçants graphiques se prononçaient *by*, dont ,  sont la figuration. Ils n'ont rien de commun avec l'hiéroglyphique  et le copte *zomr*, auxquels Lepsius pensait pouvoir les apparenter.

Il n'en reste pas moins certain que *by* était le nom du cuivre ainsi que de ses alliages à la période primitive. Mais la question, telle qu'elle a été traitée par l'égyptologue berlinois, pêche à la base. Il a en effet écarté systématiquement de la discussion ce qui aurait dû y occuper la place principale : le sens initial de *by*, par quoi s'explique la présence de ce mot dans les noms de minéraux et de métaux de nature différente, le cuivre et le fer entre autres. Le fait que  et  ont fourni parfois l'élément principal du terme désignant le fer : ⁽³⁾, ⁽⁴⁾, var. , le  de l'époque classique ne pouvait pourtant lui échapper, car il a été signalé de longue date. S'il l'avait retenu, il aurait compris que ces hiéroglyphes ne pouvaient être assimilés phonétiquement à ⁽⁵⁾ *hmt* et *zomr*.

Il ne peut être question du fer dans le *Mythe d'Horus*. A l'époque lointaine où fut conçue cette légende, dont nous possédons seulement une rédaction tardive, le cuivre, encore rare, était l'unique métal servant, soit pur, soit en alliage, à la fabrication des engins de guerre. Son nom, *by*, donné à la fois au minerai et au produit métallique, avait alors un sens plus général que spécifique, probablement en rapport avec les propriétés particulières du premier qui, inutilisable à l'état brut, pouvait se métamorphoser, sous l'action du feu, en une matière d'apparence nouvelle, à la

fois malléable et résistante, susceptible d'emprunter les formes les plus variées. A l'origine, le fer reçut la même appellation, à cause sans doute des qualités qui le rendaient propre à des emplois semblables à ceux du cuivre et de l'identité des moyens par lesquels les deux métaux étaient obtenus. Cette dénomination commune traduit à coup sûr une idée fort éloignée du concept moderne. Elle demeure en partie obscure pour nous parce que nous pouvons difficilement imaginer l'impression ressentie par les Egyptiens en présence des premiers essais heureux de la métallurgie. Le côté merveilleux des résultats obtenus n'est probablement pas étranger au choix du nom attribué d'abord au cuivre, puis à son suppléant plus récent, le fer, métaux alors entre tous précieux, car leur découverte mettait à la disposition de l'artisan une matière infiniment plus souple et mieux appropriée que la pierre pour la fabrication d'un grand nombre d'objets usuels. Aussi serait-on facilement tenté de supposer un rapport étymologique entre  et ,  « chose merveilleuse, prodigieuse, de haute valeur », si de tels rapprochements n'étaient trop souvent trompeurs. Ils exigent, en effet, la connaissance parfaite de réactions psychologiques ou de conceptions métaphysiques variables suivant les races et les époques, que la sécheresse des textes ne permet pas toujours d'analyser.

Pendant toute la durée de la civilisation pharaonique, le nom de *by* resta indissolublement lié au cuivre et à ses alliages, ainsi qu'au fer, dans la littérature religieuse, traditionnelle et immuable par nature. Ces métaux furent cependant distingués les uns des autres par des termes plus précis, aux environs du Nouvel Empire, dans les textes profanes, lorsque les applications du fer devinrent plus étendues. Les premiers reçurent les noms de ,  : *hsmn*, ,  : *thsty*,  : *thysd*,  *by-rwd* (*βαρωτ*)⁽¹⁾,  *by-km*, suivant leur qualité ; le fer, celui de  *by* : *n pt* (*βανινε*, *βενινε*). Le *thsty* venait de l'île de Chypre, ⁽²⁾, et des gisements miniers d'Asie, ...⁽³⁾ ; il était appelé alors plus communément  à cause de sa provenance. On s'en servait

⁽¹⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 73.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. XIII, pl. CCCXCXV-DVIII.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 73.

⁽⁴⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 436.

⁽⁵⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 178, XII.

⁽¹⁾ *βαρωτ* (*βαρωτ*) est rendu par *نحاس* dans la *scala* n° 44 de Paris (fol. 61, v°, 1^{re} col., l. 17). Il a parfois, dans le langage courant, le sens plus étendu de cuivre et de bronze, comme *χαλκός*, *aes* et *نحاس*, mais désigne surtout le cuivre, *zomr*, *zomnt*, étant réservé au bronze en général. Dans les textes alchimiques, il est le plus souvent accompagné d'un complément déterminatif, quand il s'agit de cuivre d'une provenance particulière ou de certains bronzes ou laitons : *βαροῦ ἡλακοπρωσι* (*القبرسي*), « cuivre de Chypre » (STERN, *Ä. Z.*, t. XXIII, p. 116) ; *βαρωτ εττορω* (*loc. cit.*), *βαρωτ ἡκοκκος* (*κόκκος*), « cuivre rouge » (*op. cit.*, p. 112) ; *βαρωτ ἡκοκες ἡλακιπρωσι* « cuivre rouge de Chypre » (Pa. 2, l. 69, de la Bodléienne) ; *βαρωτ ἡλακεβαρ* (*الأصفر*), « cuivre jaune » (STERN, *op. cit.*, p. 116) ; *βαροῦ ἡλααυ*, « cuivre blanc » (*op. cit.*, p. 103).

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, 291, VII. Le cuivre de Chypre, *χαλκός κύπριος* (M. BERTHELOT, *Les origines de l'alchimie*, p. 366), a joui pendant longtemps d'une grande réputation. Il est encore mentionné à l'époque musulmane dans les livres d'alchimie en langue copte (voir la note précédente).

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 167, VII.

de préférence, semble-t-il, pour faire les motifs découpés et ciselés qui revêtaient les vantaux des portes des temples, ainsi que les pentures et les serrures de celles-ci.

Le chapitre LXIV du *Livre des morts* passait pour avoir été trouvé à Hermopolis, au temps de Mycérinus, écrit (𓆎) en bleu (𓆎 𓆎) ou gravé (𓆎 𓆎) sur une brique de *by; ks*, 𓆎 — 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (1). Les manuscrits les plus anciens, datant du Nouvel Empire, portent 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (2), 𓆎 𓆎 𓆎 (sic) 𓆎 𓆎 𓆎 (3) et 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (4). Selon Lepsius, le dernier exemple doit être lu 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (5). Il ne m'a pas été possible de vérifier cette leçon jusqu'à présent unique; mais on doit faire confiance au savant qui a eu l'original sous les yeux. Ainsi, 𓆎 (6) étant employé comme équivalent phonétique de 𓆎, la synonymie de *by; sm'* et de *by; ks* serait formellement attestée dès le Nouvel Empire. L'exemplaire du *Livre des morts*, d'époque tardive, publié par E. de Rougé donne la variante 𓆎 — 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎. Le mot 𓆎 est remplacé de même par un nom de lieu dans deux recettes médicales du papyrus Ebers : 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (7) « *by; de ksy* », de Cusæ, la ville de Kousiyéh actuelle, et 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (8) « *by; de l'homme citoyen ou originaire) de Cusæ* ». Il faut sans doute y voir des fautes de copiste comparables à 𓆎 𓆎 𓆎 (9), pour 𓆎 𓆎, tout au plus une étymologie fantaisiste fondée sur une ressemblance graphique ou de son. Cusæ n'a jamais été, que je sache, un centre minier ou de production métallurgique particulièrement réputé.

Le rapport établi entre *by; sm'* et *by; ks* permet de limiter les données du problème posé par l'identification du minéral qui nous occupe. Les compilateurs du *Livre des morts* ont probablement senti la nécessité de substituer un terme plus explicite à l'expression archaïque employée dans les vieux écrits et qui risquait de ne plus être comprise de tous, la diffusion des métaux ayant eu pour conséquence l'introduction dans la langue de termes mieux adaptés aux progrès réalisés. Le changement paraît avoir été opéré au cours du Nouvel Empire, lorsque l'usage du fer commença à se généraliser. La forme *by; ks* n'a pas encore été signalée avant cette époque; *by; ks nh* et ses abréviations 𓆎, 𓆎 𓆎, n'apparaissent qu'à l'époque gréco-romaine, à côté de 𓆎 𓆎, 𓆎 𓆎, où l'élément *by;* semble alors avoir passé à l'état alphabétique et s'être incorporé au suivant. Le plus ancien exemple dans lequel les deux mots, conservant leur forme pleine, soient encore isolés, date de l'époque saïte.

(1) R. LEPSIUS, *Das Totenbuch*, pl. XXV, l. 30-31.

(2) W. BUDGE, *The book of the Dead*, text, p. 140.

(3) *Ibid.*, p. 141.

(4) D'après un manuscrit fragmentaire appartenant au musée ducal de Parme, S. BIRCH, *Ä. Z.*, t. V, p. 54.

(5) *Ä. Z.*, t. XIII, p. 155, n. 5.

(6) Je pense qu'il y a eu intervention des signes 𓆎 à la composition typographique.

(7) LIX, 19.

(8) XLVIII, 19.

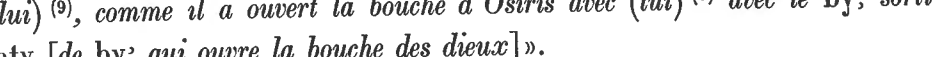
(9) WRZESINSKI, *Der grosse medizinische Papyrus des Berliner Museums*, p. 17 (VII, 12).

A aucun moment *by; ks* n'a désigné le fer métallique; *a fortiori*, *by; sm'*, qui en est le vieil équivalent traditionnel, et remonte très haut dans le temps, ne peut-il se rapporter à ce métal, du moins dans la tradition primitive, mais plutôt à l'un des minerais dont il était extrait. Il ne peut donc s'agir, je crois, que de l'hématite brune qui, soit à cause de la beauté de la matière, soit pour des motifs d'ordre religieux, fut employée à la confection d'amulettes, de scarabées et de statuettes divines. Les musées possèdent de remarquables spécimens de ces objets. Les Egyptiens semblent avoir appris d'assez bonne heure à réduire cet oxyde à l'état de métal. Il est néanmoins douteux que la brique sur laquelle le chapitre du *Livre des morts* était écrit fût en fer (1), car on attribuait d'ordinaire une très haute antiquité à ces documents d'origine fabuleuse. Il en était sans doute de même pour celui-ci, qui, par conséquent, devait être considéré comme antérieur, de beaucoup, au règne de Mycérinus. En effet, une autre tradition place la découverte du chapitre LXIV au temps du roi Ousaphaïs, de la II^e dynastie. Elle aurait été faite dans les fondations d'un édifice sacré, désigné de façon peu claire, 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (2), par le chef maçon du mur d'enceinte, 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 (2). Malheureusement, ni la nature ni la substance de l'objet sur lequel le texte était inscrit ne sont indiquées. L'omission est regrettable. Elle nous prive d'un argument peut-être décisif. Pourtant, en supposant même que le fer ait été utilisé en Egypte à cette époque lointaine, — et nous n'avons aucune preuve à peu près certaine de son emploi avant la V^e dynastie, — on ne pouvait guère être en état alors de le produire en quantité massive. Un point demeure en tout cas acquis : le vieux terme *by; sm'* avait évidemment changé de sens au cours des âges, puisqu'on jugea bon de le remplacer, aux environs de la XVIII^e dynastie, par une expression plus récente, *by; ks*, qui en traduisait la valeur originelle. Si l'on admet que le premier minerai de fer exploité, — en l'espèce l'hématite, — et le métal qui en était tiré ont reçu au début le même nom, la raison de ce changement s'explique naturellement par la nécessité de donner une dénomination propre à chacun d'eux, afin d'éviter toute cause de confusion, lorsque l'industrie sidérurgique eût pris un plus grand essor : la nomenclature, d'abord pauvre, devait, par la force des choses, s'enrichir à la mesure des progrès réalisés. L'évolution paraît pouvoir se décomposer, *grosso modo*, de la façon suivante : Période primitive : *by;* minerai de cuivre et le métal lui-même; *by;* et *by; sm'*, minerai ferreux (spécialement l'hématite),

(1) Contrairement à la grande majorité des égyptologues, Lepsius s'est refusé à voir dans *by; ks* le nom du fer et a traduit le passage en question du *Livre des morts* par « auf einer Platte aus hartem Stein von Kes » (*Ä. Z.*, t. XIII, p. 55). Plus tard, il a expliqué l'expression synonyme 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 du papyrus de Parme par « *ba-sau*, le beau métal, c'est-à-dire l'or » (*Les métaux dans les inscriptions hiéroglyphiques*, trad. Berend, p. 59, n° 2), ce qui est inexact et annule d'autrepart la correction 𓆎 𓆎 𓆎 𓆎 de Birch, citée précédemment.

(2) C. W. GOODWIN, *Ä. Z.*, t. IV, p. 55. W. BUDGE, *The book of the Dead*, text, p. 145.

Le *by*: *šm*^c est cité dans les inscriptions des pyramides :  , var.  , et, beaucoup plus tard, au *Livre des funérailles* :                                          

Le verset des inscriptions des pyramides dont j'ai parlé plus haut est ainsi rédigé :
 [V] [N] [Seth] [Anubis] [Horus]
 «[a été ouverte
 ta bouche] avec le nw; (appelé) Anubis et le mshty de by;⁽⁸⁾ qui ouvre la bouche des
 dieux... [Horus a ouvert la bouche de ce N.] comme il a ouvert la bouche de son père
 avec (lui)⁽⁹⁾, comme il a ouvert la bouche d'Osiris avec (lui)⁽⁹⁾ avec le by; sorti de Seth,
 le mshty [de by; qui ouvre la bouche des dieux]».

(9) se rapporte au nw' Anubis.

Les versions du chapitre LXIV du *Livre des morts* permettent de constater le changement survenu dans le sens de , remplacé par . Une variante du chapitre XXIII de ce livre apporte une autre preuve du besoin que l'on a ressenti

(4) Devéria admet que le *by*: *ks* pourrait être « la même chose que la pierre d'Éthiopie de Diodore de Sicile, c'est-à-dire quelque matière ferrugineuse, comme la sidérite ou fer arséniaté, . . . la sidérose ou fer spathique, l'hématite ou sanguine » (*op. cit.*, t. II, p. 356). J'ignore à quoi correspond exactement la pierre d'Éthiopie des anciens. Il est possible pourtant que ce soit l'hématite, dont la plus réputée, au dire de Pline (*Hist. nat.*, XXXVII, 60), était fournie par l'Éthiopie. Toutefois, je n'ai pas constaté jusqu'à présent que les Egyptiens la désignaient spécialement par le nom de son pays d'origine.

en même temps de définir plus exactement la valeur de  devenue par trop indécise. La presque totalité des manuscrits portent le mot ancien  - :                                                      

Ces variantes empruntent leur intérêt surtout au fait qu'elles apparaissent précisément au moment où l'emploi du fer s'affirme à la fois par les textes et par les objets en nature mentionnés dans ceux-ci. Devéria a signalé une petite herminette à manche d'ivoire pourvue d'une lame et d'une virole de fer ; une autre, à manche de bois dur, a conservé seulement sa virole et sa goupille de fixage faites de ce même métal ; enfin, un manche isolé, aussi en bois, porte des traces d'oxyde de fer ⁽⁵⁾. Ces instruments, d'un travail soigné, appartiennent au Nouvel Empire ⁽⁶⁾, date à laquelle se placent les manuscrits cités. Leur taille réduite prouve qu'ils proviennent de la trousse de quelque prêtre auquel était confié le soin de faire l'*Oup-ro*. Ils sont à l'échelle d'autres déjà connus destinés au même service ou dont les dimensions et la forme sont indiquées, sur les tablettes de bois ou de pierre qui leur tenaient lieu d'écrins, par les évidements dans lesquels ils étaient placés.

(¹) E. NAVILLE, *Todtenbuch*, t. II, p. 85, Ca.

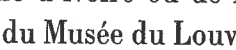
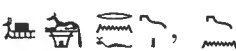
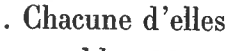
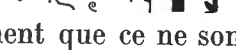
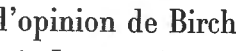
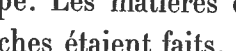
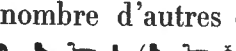
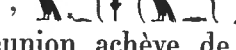
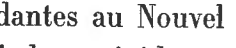
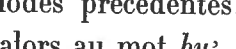
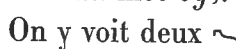
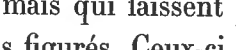
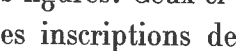
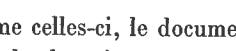
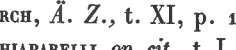
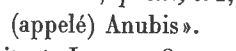
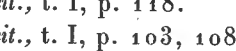
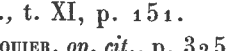
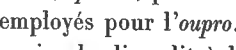
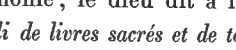
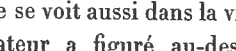
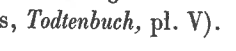
(²) Papyrus d'Ani, British Museum. W. BUDGE, *The book of the Dead*, text, p. 86.

(³) PLEYTE et ROSSI, *Papyrus de Turin*, pl. CXVIII, l. 3.

(4) E. SCHIAPARELLI, *Il libro dei funerali*, t. I, p. 128, 129; t. II, p. 274, 286, 290 et t. III, pl. IX.

(5) *Mémoires et fragments*, t. II, p. 349.

⁽⁶⁾ L'herminette de menuisier à lame et à virole de serrage en fer ne se rencontre pas non plus avant le Nouvel Empire; antérieurement, la lame est en bronze, cf. G. JÉQUIER, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire (Mém. de l'Inst. franç. du Caire, t. XLVIII)*, p. 275.

Le musée de Leyde possède un curieux inventaire où figurent quatre herminettes à manche d'ivoire ou de bois et lame de fer, qui étaient vraisemblablement pareilles à celles du Musée du Louvre décrites par Devéria ⁽¹⁾ : ,  ⁽²⁾. Chacune d'elles avait reçu un nom propre, dont trois, , sont comparables aux noms donnés aux instruments semblables employés pour l'*Oup-ro* :  ⁽³⁾,  ⁽⁴⁾,  ⁽⁵⁾. Ces appellations mystiques témoignent que ce ne sont pas là de vulgaires herminettes de charpentier, contrairement à l'opinion de Birch ⁽⁶⁾, à qui le côté particulièrement intéressant du document a échappé. Les matières de choix, ivoire et bois exotiques importés de Syrie, dont les manches étaient faits, auraient été bien mal appropriées à des outils confiés à des mains rudes et soumis à des travaux de force. La même liste comprend d'ailleurs un certain nombre d'autres objets servant pour la même cérémonie funéraire, tels que ,  ( ) ,  (, ) ,  (cf. ) , ,                  

Abondantes au Nouvel Empire, les représentations de ce matériel sont fort rares aux périodes précédentes. Aucune ne nous éclaire pleinement sur la signification donnée alors au mot *by*. La plus complète, se trouve sur un sarcophage du Moyen Empire. On y voit deux $\sim$ appelés $\text{𓆎} \bullet \text{𓆏}$ et $\text{𓆎} \bullet \text{𓆏} \text{𓆐}$ (7). Ils sont peints respectivement en blanc et en rouge, couleurs symboliques de la Haute et de la Basse Egypte, mais qui laissent peut-être aussi deviner la nature de la matière constituant les objets figurés. Ceux-ci correspondent en principe aux $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐} \text{𓆑}$ ou $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐}$ des inscriptions des pyramides, les $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐}$ des textes de date postérieure.

⁽¹⁾ Comme celles-ci, le document contenant cette liste date du Nouvel Empire. D'abord réduit à deux, le nombre des herminettes passe à cinq et parfois à six dès cette époque (cf. G. JÉQUIER, *op. cit.*, p. 325, n. 2).

(²) S. BIRCH, *Ä. Z.*, t. XI, p. 151-152.

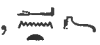
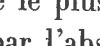
⁽³⁾ E. SCHIAPARELLI, *op. cit.*, t. I, p. 104-105, 160 ; t. II, p. 285. Le nom ne signifie pas « *nou* d'Anubis », mais « *nou* (appelé) Anubis ».

(4) *Op. cit.*, t. I, p. 118.

(5) *Op. cit.*, t. I, p. 103, 108, 163.

(6) *Ä. Z.*, t. XI, p. 151.

(⁷²) G. JÉQUIER, *op. cit.*, p. 325. Au près d'eux sont placés un , une canne et le coffret où l'on enfermait les objets employés pour l'*oupro*. Sa destination est précisée par un texte du temple d'Edfou concernant cette cérémonie; le dieu dit à l'officiant :  « J'ai pris ton coffre rempli de livres sacrés et de tous les ustensiles du rite de l'« Ouverture de la bouche » (Edfou, t. V, p. 97). Cette caisse se voit aussi dans la vignette initiale du *Livre des morts* représentant les scènes de l'enterrement. Le dessinateur a figuré au-dessus d'elle les quatre instruments qu'elle contenait :  (LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. V).

Il convient toutefois de remarquer qu'ils n'ont point de lame et se distinguent par là de l'herminette, , du type ordinaire. Il s'agit par conséquent de *nw*, dont le nom est du reste donné, dans les textes des V^e et VI^e dynasties et par la suite, à l'un de ces instruments, , ⁽¹⁾, ⁽²⁾, le second étant appelé . A Edfou, l'un et l'autre, sont désignés de semblable façon par ⁽³⁾, ⁽⁴⁾. A Edfou, l'un et l'autre, sont désignés de semblable façon par ⁽⁵⁾, « les deux *nw* Anubis ». Les mots *nw* et *mshty* s'appliquaient en réalité au même objet, le , ainsi sans doute que l'expression *wr hk;w*, déterminée indifféremment par , ⁽⁶⁾, et par , ⁽⁷⁾ au *Livre des funérailles*. L'équivalence ressort encore d'une formule prononcée pendant l'« ouverture de la bouche ». L'officiant, qui tient un , dit au moment de l'opération : ⁽⁸⁾ « J'ai pris le *mshty* et l'*wr-hk;w* ». La confusion graphique établie, dès le temps des pyramides, entre ,  et , et qui s'est généralisée par la suite, où l'on écrit ⁽⁹⁾, ne prouve absolument rien quant à la structure primitive de l'instrument. Elle se justifie cependant en partie, sur le tard, par la transformation que celle-ci a subie, vers le début du Nouvel Empire, où l'herminette liturgique à lame de fer fait son apparition.

Il est loin d'être certain que ces *nw*, appelés aussi *mshty*, aient été assimilés originairement à l'outil de menuisier; car, s'ils lui ressemblent par leur aspect général, ils sont dépourvus de l'organe essentiel qui lui est propre : la lame. Ce devaient être plutôt des instruments magiques, dont la propriété supposée était de rétablir, par attouchement, le libre fonctionnement de la bouche et des yeux. Ce rôle est marqué du reste implicitement par le nom de , « grand de sortilèges » attaché à l'un d'eux. Il se peut qu'ils aient été associés en premier lieu à une très vieille conception mystique et mis en rapport avec quelque fait mythologique. Le passage suivant des textes des pyramides semble y faire allusion :  (N.)     (var. ) ⁽¹⁰⁾, « Veille ce N., il couche et pacifie les deux *nw* en Hermopolis ». Sa brièveté et sa banalité apparente ne permettent pas d'en dégager le sens caché. La mention d'Hermopolis, où, selon la tradition, les principaux épisodes de la naissance du monde s'étaient produits, donnerait à penser qu'ils ont tenu une place dans la cosmogonie locale.

⁽¹⁾ E. SCHIAPARELLI, *op. cit.*, t. I, p. 104-105, 161; t. II, p. 272; t. III, pl. LVII et LXIII.

⁽²⁾ *Ibid.*, t. I, p. 104-105, 159, 160, t. II, p. 285.

⁽³⁾ *Ibid.*, t. II, p. 272.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. I, p. 106, 161, 162.

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 173.

⁽⁶⁾ E. SCHIAPARELLI, *op. cit.*, t. I, p. 118.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 111, 118.

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 243.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. III, p. 285.

⁽¹⁰⁾ K. SETHE, *Pyramidentexte*, § 311 c.

Mon intention n'est point de traiter à fond un sujet dont l'intérêt est accessoire ici. Je ne l'ai abordé qu'en vue d'en retenir ce qui peut aider à identifier le *by*. La question a toujours été envisagée sous un angle trop limité, en se référant à peu près aux seules représentations récentes de l'instrument, sans considération des changements qu'il a pu subir au cours du temps. Ces figurations le montrent sous l'apparence d'une herminette; et, comme nous savons par les objets en nature provenant des fouilles que sa lame était en fer, on en a conclu à l'identité du *by*; avec celui-ci. Exacte pour le Nouvel Empire et plus tard, la déduction tombe entièrement à faux en ce qui concerne l'époque où les formules funéraires inscrites dans les pyramides de la V^e et de la VI^e dynastie furent rédigées. Les herminettes des artisans de l'Ancien et même du Moyen Empire qui nous sont parvenues ont encore une lame de cuivre ou de bronze; antérieurement, elle était sans doute en pierre. De plus, le  *nw* liturgique le plus anciennement représenté n'est pas une herminette, dont il se distingue par l'absence de lame. Il était fait d'une seule pièce; d'une même matière par conséquent. Celle-ci était variable, d'après les légendes qui accompagnent les deux  dessinés sur le sarcophage de Zehtihotep (Musée du Caire) :  et . La légère mutilation qui défigure la seconde, pour regrettable qu'elle soit, n'est pas irrémédiable. Son peu d'étendue permet de rétablir le mot , nom du calcaire fin des carrières de Toura. Si la restitution est exacte, les couleurs dont les objets sont peints indiqueraient qu'ils étaient fabriqués l'un en hématite, l'autre en pierre calcaire. La pluralité de sens acquise par *by*; avec le temps, insoupçonnable dans les très vieux textes religieux, reproduits sans changements notables jusque sous les Ptolémées et les empereurs, est fort heureusement mise en évidence par les quelques versions de ces écrits rajeunies au Nouvel Empire et ultérieurement. Quand il ne s'agit ni du cuivre ni d'un minéral cuprique, le mot y est assez souvent accompagné d'un qualificatif qui en définit l'un des sens alors usuels. On peut, grâce à ces variantes, établir les équivalences  =  =  « fer », et  =  = ;  = et  = , noms de l'hématite. Cette matière est celle dont se composait l'un des deux *mshty* ou *nw* primitifs. A l'origine, aucun des instruments servant pour l'« ouverture de la bouche » ne semble avoir été en métal. L'un d'eux, le , vraisemblablement antérieur au *nw* dans cet emploi⁽¹⁾, est toujours en pierre; il en existe un assez grand nombre en silex. Ces derniers attestent la haute antiquité du rite; les autres, d'âge en général indéterminé, mais qui ne sont pas tous de date aussi ancienne, marquent une survivance du vieux matériel en usage lorsque le cuivre était encore peu abondant ou, peut-être, systématiquement

⁽¹⁾ J. JÉQUIER, *Les frises d'objets*, p. 324, n. 2.

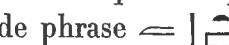
exclus de certaines pratiques religieuses, prohibition qui, bien que levée plus tard, s'est perpétuée pour l'outil avec lequel l'embaumeur incisait le flanc des cadavres.

Le petit objet de fer en forme de , comparé par Devéria, avec raison je crois, au  du *Livre des funérailles* ⁽¹⁾, ne remonte pas au delà de la XVIII^e dynastie. Au point de vue de la substance, il est sans rapport avec le *mshty by*; de la période précédant le Nouvel Empire. Mais, comme les amulettes d'hématite, représentent un chevet  et leur réplique en fer trouvée dans le tombeau de Tout-ânkh-Amon, il confirme la succession chronologique des deux matières dans le même emploi et la relation mystique établie entre elles et due, évidemment, à leur identité naturelle.

La meilleure hématite, suivant Pline, venait d'Ethiopie ⁽²⁾. Le *by*; *ks 'nh* ou *by*; *ks* était importé de cette région sous les Ptolémées :                         

le lieu de la végétation. En son milieu est représentée une maison dans laquelle se trouve un grand *»* *•* *•*. Brugsch l'a interprété comme suit ⁽¹⁾ : « Betreffend die grosse Binde *Pil* aus der Stadt der Nit (Saïs), welche gelegt wird an der Platz [.....], so werde sie gethan an seinen Leib an der Stelle, woselbst sich das grosse fehlende Stück (d. h. die Stelle, welche der Reliquie angehörte) befindet ».

Il est question ici, de même qu'au paragraphe précédent et au suivant, d'une des pièces d'étoffe employées pour la confection du maillot funéraire de l'effigie divine. Celle dont il s'agit, appelée *pil* ⁽²⁾, était fabriquée dans l'atelier de tissage du temple de Neit à Saïs. Le nom de lieu en partie mutilé qui se trouve à la fin de la première phrase se laisse facilement restituer : . Il est comparable à ceux des chapelles d'Osiris édifiées sur la terrasse du temple d'Hathor, à Dendara :  ⁽³⁾ « la maison où Horus a enseveli les humeurs divines d'Osiris », var.  ⁽⁴⁾;  ⁽⁵⁾,  (lire *•*)  ⁽⁶⁾  ⁽⁷⁾ « la demeure de protection de la végétation divine d'Osiris » ou « la demeure de protection des humeurs divines d'Osiris » ⁽⁸⁾. L'échange de  et de , dans les dernières formes, donne l'impression que ce sont peut-être de simples variantes graphiques dues à l'homophonie de ces groupes, dont la prononciation était sensiblement voisine; je ne me souviens pas d'avoir rencontré  associé à  alors qu'il accompagne au contraire très souvent . En ce cas,  devrait être rendu par « le lieu des humeurs », le nom d'Osiris étant sous-entendu. Il semble cependant plus probable que ce nom se rapporte au lieu où, pendant les mystères, s'accomplissait l'œuvre de reconstitution du corps du dieu symbolisée par la germination des grains d'orge.

La difficulté commence avec  et ce qui suit. Elle est en fait plus apparente que réelle. Le verbe  est pris dans le sens de *rdy* qu'il a assez souvent dans les textes de la basse époque : la bandelette *pil* est « placée » sur la poitrine de l'image momiforme d'Osiris. Le membre de phrase  signifie littéralement « dans le lieu où la grande calamité s'est produite ». Un passage du papyrus 3239 du Louvre dont il y a un duplicata au temple de l'oasis d'El-Khargeh, permet, il me semble,

⁽¹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 89.

⁽²⁾ Elle est souvent citée au *Rituel de l'embaumement*; cf. G. MASPERO, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 36, 38, 39, 43, 44, 49.

⁽³⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 79, l. 39.

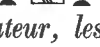
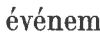
⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. IV, pl. 70.

⁽⁵⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 142.

⁽⁶⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, t. I, pl. 16, l. 10. Cf. *ibid.*, t. III, pl. 79, l. 27 (= G. DÜMICHEN, *Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendara*, pl. VI, n° 96); t. VI, pl. 81.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. IV, pl. 70.

⁽⁸⁾ Brugsch a donné à ces noms un sens qu'ils n'ont assurément pas : « la ville du cœur [sacré] du dieu Osiris », « la ville de l'extraction des liquides sacrés (du corps) d'Osiris », *Dictionn. géogr.*, p. 170 et 171.

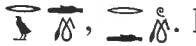
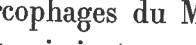
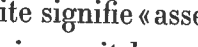
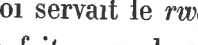
de reconnaître le sens particulier dans lequel l'expression  est prise ici et la raison de son emploi :          ⁽¹⁾          ⁽²⁾          ⁽³⁾ « il est comme Seth, le devastateur, ... celui qui vient, le visage fascinateur, les yeux fourbes, pour renouveler la grande calamité, comme il a fait contre Osiris, au commencement, quand il l'a plongé dans l'eau et a dispersé tous ses membres divisés ». L'allusion au meurtre et au dépeçage d'Osiris est formelle. *Kn wr* se rapporte à l'acte criminel commis par Seth. Un point reste pourtant à éclaircir. La bandelette *pil* destinée au  était placée, est-il dit, sur la poitrine de la momie dans le . Il y a, à première vue, contradiction. Elle semble avoir frappé les premiers traducteurs, qui ont tenté de la corriger en interprétant le texte de la façon la plus libre et en en forçant le sens. Il est certain qu'il ne peut y avoir le moindre rapport entre le lieu où le dieu était censé reprendre sa forme première et celui où il fut tué. L'explication de ce rapprochement anormal doit être probablement cherchée dans la façon dont le texte qui nous est parvenu a été rédigé. De nombreuses et larges coupures y ont été pratiquées qui, parfois, en altèrent l'intelligence; le scribe a de plus amputé des phrases par inattention et les fautes de gravure y sont assez abondantes. Je soupçonne, me fondant sur les précédents constatés, que plusieurs mots ont été oubliés entre  et , qui indiquaient la raison mystique pour laquelle la bandelette devait être placée sur la poitrine de la momie en lui donnant pour origine un fait qui s'était produit au lieu même où le meurtre d'Osiris fut commis. Nous verrons plus loin, aux paragraphes 40 et suivants, que certains rites étaient mis ainsi en rapport avec des événements relatifs à la mort tragique du dieu qu'ils commémorent ou symbolisent.

Cette conjecture me paraît vraisemblable. Je me garderai pourtant d'en exagérer la probabilité. Le texte, en raison même de ses incorrections, doit être étudié avec circonspection si l'on veut éviter d'aggraver les erreurs qu'il renferme par des corrections imaginaires.

§ 14. — ⁵²         

§ 14 [1]. — ⁵ Quant à la corde [2] pour la ligature du maillot [3], on la fait avec la pièce d'étoffe *daït* d'un jour [4], de même que le linceul de couverture des deux Tisserandes [5].

Col. 52 [1]. — Le sens général de ce paragraphe est des plus clairs; malheureusement il est assez difficile de donner une définition précise des pièces de l'équipement funéraire dont il est question, et au sujet desquelles nous sommes imparfaitement renseignés, encore que leurs noms se rencontrent souvent dans le *Rituel de l'embaumement* et les textes funéraires ou religieux. Plusieurs d'entre elles sont citées de nouveau, dans un passage du rituel relatif à l'ensevelissement de la statue de Sokaris, mais leur nature n'y est pas beaucoup mieux déterminée :  (col. 129-130). Toutefois, comme le maillot de cette statue ne comportait nécessairement qu'un fort petit nombre d'éléments, les plus essentiels parmi ceux qui étaient prescrits pour une momie réelle, il sera peut-être possible d'identifier, d'une manière du moins approximative, les quelques termes spéciaux qui se présentent ici.

Col. 52 [2]. —  = , , . Loret et Brugsch ont attribué tous les deux la même signification à ce mot « nœud » ⁽¹⁾, « Schleife » ⁽²⁾. Je n'en connais pas d'exemple à qui elle puisse être appliquée. On le trouve écrit à côté de paquets de cordes de formes diverses sur les sarcophages du Moyen Empire ⁽³⁾. Il désigne aussi la corde de l'arc ⁽⁴⁾. Le verbe  qui vient ensuite signifie « assembler, réunir, emballer » et, par extension, « lier ». Il indique à quoi servait le *rwd* et par là même sa nature. Dans le passage précité (rem. 1), l'action faite avec le  est exprimée par le verbe *rf* seul :  « faire ⁽⁵⁾ les quatre bandelettes *senb* et la ligature du *toum* du *hemaka* divin »; d'où il résulte non moins nettement que le *rwd* est bien une corde, une sorte de lien fait avec une bande d'étoffe.

Deux explications sont dès lors possibles : le *rwd* se rapporte aux lanières de toile tordues en corde qui étaient enroulées sur la dernière enveloppe de bandelettes de la momie, sous le linceul, et dont on constate surtout l'emploi au Moyen Empire ⁽⁶⁾; ou aux bandes de tissu, de nombre variable (généralement de trois à cinq) qui, de place en place, fixaient étroitement le suaire sur le corps du mort, selon le procédé

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 22.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 89.

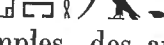
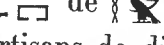
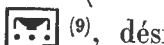
⁽³⁾ J. JÉQUIER, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, p. 221, fig. 593-597, et p. 222.

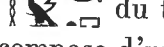
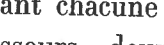
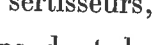
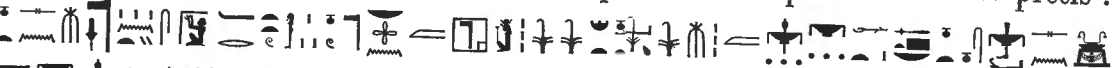
⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 222.

⁽⁵⁾ C'est-à-dire « mettre en place ».

⁽⁶⁾ E. CHASSINAT et Ch. PALANQUE, *Fouilles dans la nécropole d'Assiout*, pl. XXI, 3.

en usage sous le Nouvel Empire et plus tard ⁽¹⁾. On ne saurait toutefois conclure en ce qui concerne ce point de détail sans avoir établi au préalable ce qu'étaient le  et le .

Col. 52 [3]. — . Loret : « sac » ⁽²⁾ et, plus loin : « longue bandelette qui sert à attacher » ⁽³⁾; Brugsch : « poing » (Faust) ⁽⁴⁾. Suivant MM. Erman et Grapow ⁽⁵⁾ : « umschliessen », « in Binden einwickeln », « mit Binden umwickeln ». Les deux exemples fournis par le rituel mettent nettement ce terme en rapport avec l'ensevelissement. Il en est de même d'un autre cité par Brugsch ⁽⁶⁾,  « ton corps est *hemag* dans la salle *hemag* ». Le savant Allemand, qui assigne cette fois à *hemag* la valeur « fassen », aux sens propre et figuré d'« empoigner » et d'« enchâsser, sertir une pierre précieuse » ⁽⁷⁾, a donné à cette phrase une signification qu'elle n'a sûrement pas : « es wird gefasst (in Juwelier Arbeit ausgeführt) in dem Hause worin man fasst (Juwelier Werkstatt) », rapprochant  de  ⁽⁸⁾ qui, avec  ⁽⁹⁾, désignait l'atelier où, dans les temples, des artisans de divers corps de métier fabriquaient les statues et la bijouterie nécessaires pour le culte ⁽¹⁰⁾.

Le  du temple de Dendara est connu et sa destination parfaitement définie. Il se compose d'une salle assez vaste située à mi-hauteur de l'escalier ouest et prenant jour sur la *Cour de la Chapelle de la première fête*. Quarante-huit ouvriers y travaillaient, par équipes de douze, comprenant chacune deux  sculpteurs-fondeurs, deux  (lire ) sertisseurs, deux  graveurs, deux , deux  et deux artisans dont la profession reste incertaine par suite de la mutilation du texte. La nature de leurs occupations est exposée en termes précis :  ⁽¹¹⁾ « ils créent les images divines que l'on cache (?), les statues

⁽¹⁾ G. MASPERO et E. BRUGSCH, *La trouvaille de Deir el Bahari*, pl. 4, 11, 12, 16, 21, 23. G. E. SMITH, *The royal Mummies*, pl. XV; XIX, 2; XXXII, 1; XLV, 1; LX, 2; LXIV, 1; LXXX; XCVI.

⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 22.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 72.

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 89.

⁽⁵⁾ *Wörterbuch*, t. III, p. 94.

⁽⁶⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. VI, p. 822.

⁽⁷⁾ *Loc. cit.*, cf. *Dictionn. géogr.*, p. 1257.

⁽⁸⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. XXII b.

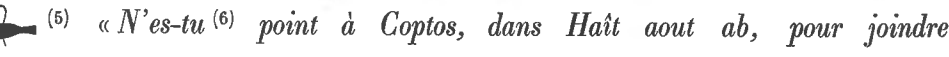
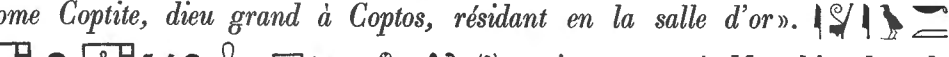
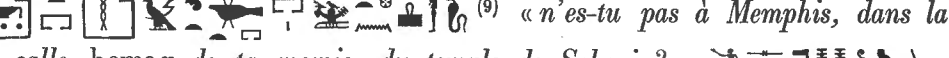
⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. IV, pl. XXII a, b, c, d.

⁽¹⁰⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 322 et 1220.

⁽¹¹⁾ Je cite d'après mes copies, les éditions de Dümichen (*Baugeschichte des Denderatempels*, pl. XXIX) et de Mariette (*Dendérah*, t. IV, pl. 22 c) étant incomplètes et fautives.

de tout dieu qui est dans le temple, des déesses, du roi, de l'épouse royale, de la reine mère, des enfants royaux ⁽¹⁾ avec l'argent, l'or, le bois et toutes sortes de pierres; ils façonnent tous les phylactères (wḏꜣ) d'or, d'argent et de toutes sortes de pierres véritables qui sont présentées au dieu».

Ce *hemak* était également appelé  ⁽²⁾ «oukher de l'image de celle qui rayonne comme l'or» (= Hathor). Le mot  (écrit pour ) ne fournit point d'indication sur le sens étymologique de . Il se rencontre déjà sous l'Ancien Empire, appliqué aux chantiers de constructions navales ⁽³⁾, et aussi au Nouvel Empire, avec la même signification ⁽⁴⁾. L'emploi qui en est fait ici montre qu'il a été détourné de sa valeur primitive à l'époque ptolémaïque pour prendre celle, plus générale, d'atelier où l'on travaille les métaux précieux, les pierres et le bois.

Les noms de  et de  (déjà attribué au ) étaient donnés à la salle d'un temple ou à un édifice particulier où le simulacre de la momie d'Osiris était déposé  =  ⁽⁵⁾ «N'es-tu ⁽⁶⁾ point à Coptos, dans Haît aout ab, pour joindre ta momie, ton fils derrière toi, en roi, Horus victorieux ⁽⁷⁾; ta forme secrète (n'est-elle pas) dans la salle hemag?» cf.  ⁽⁸⁾ «Osiris du nome Coptite, dieu grand à Coptos, résidant en la salle d'or».  ⁽⁹⁾ «n'es-tu pas à Memphis, dans la salle d'or, la salle hemag de ta momie, du temple de Sokaris?».  ⁽¹⁰⁾ «Ô Sokaris établi dans la barque hounou, complet en ton corps ⁽¹¹⁾ dans la salle d'or!».  ⁽¹²⁾

⁽¹⁾ Les statues royales dont il est question sont représentées au temple de Dendara; cf. E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, pl. XCVIII, CIV-CVII.

⁽²⁾ A. MARIETTE, *op. cit.*, t. IV, pl. XXII a.

⁽³⁾ P. MONTET, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, p. 330 et 334.

⁽⁴⁾ Pap. Anastasi IV, 8, 6; A. H. GARDINER, *Late-egyptian Miscellanies*, p. 43.

⁽⁵⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. LXXIII, l. 8-9.

⁽⁶⁾ Le discours s'adresse à Osiris.

⁽⁷⁾ Epithète de Min assimilé à Horus et considéré comme troisième membre de la triade osirienne locale.

⁽⁸⁾ Pap. n° 3 de Boulaq, VI, 8; G. MASPERO, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 30.

⁽⁹⁾ MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. LXXV, l. 1-2.

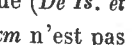
⁽¹⁰⁾ *Op. cit.*, t. IV, pl. 75, l. 35-36.

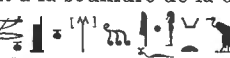
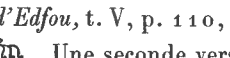
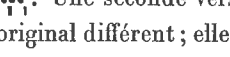
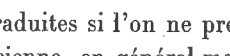
⁽¹¹⁾ Cf. L'épithète d'Osiris , «celui dont les membres sont réunis».

⁽¹²⁾ Et. DRIOTON, *Médamoud, les inscriptions*, p. 70, n° 157.

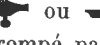
«tu es le noir de membres ⁽¹⁾, ... ⁽²⁾, ton lambeau ⁽³⁾ mystérieux est dans la salle hemag» ⁽⁴⁾.

Il est bien difficile de découvrir une relation quelconque entre ce lieu, dont le caractère funéraire et spécifiquement osirien est indiscutable, et l'atelier , ainsi que Brugsch a tenté de le faire, non sans forcer les textes. L'argument mis en avant par celui-ci est imaginaire. C'est là, affirme-t-il, que l'on fabriquait les statues divines, «surtout la figure d'Osiris qui, à la grande fête de son mystère (enterrement et résurrection), jouait un rôle si important dans les cérémonies» ⁽⁵⁾. J'ai copié toutes les inscriptions du *hemak* de Dendara et les ai étudiées en détail. Elles ne renferment pas la moindre allusion à la statue d'Osiris faite pendant les mystères. Il ne saurait d'ailleurs en être question puisqu'elle était faite non pas de métal, de pierre ou de bois, mais de terre mélangée d'aromates et de gemmes pulvérisées, et moulée pendant les fêtes sacrées, à l'endroit même où on les célébrait, c'est-à-dire, — à Dendara, — dans une des chapelles osiriennes édifiées sur la terrasse du temple d'Hathor. La destination du  et celle du , telle que les textes la font connaître, sont en principe différentes. Alors que le premier

⁽¹⁾ Allusion à la couleur de la peau d'Osiris, qui était noire, *μελάγχρους*, au dire de Plutarque (*De Is. et Os.*, 22). Le dieu est en effet représenté souvent avec les chairs peintes en noir. — Le  de *km* n'est pas déterminatif. Il est employé avec la valeur $\equiv m$, comme complément phonétique. On trouve plusieurs autres exemples de cette équivalence dans les inscriptions de Médamoud.

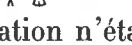
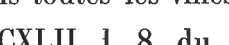
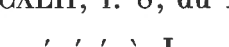
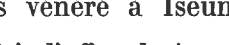
⁽²⁾ Le sens de , m'échappe. Ce passage est assurément corrompu. La traduction de M. Drioton, «putride de couleur», attache à *mrhw* une valeur que je ne crois pas encore connue et qui jure quelque peu accolée au mot «couleur». Une telle qualification, évoquant l'idée de putréfaction, de pourriture, serait, au surplus, profondément blessante appliquée à un dieu vénéré entre tous et dont le corps avait été soustrait à la souillure de la décomposition par l'embaumement. Le texte correspondant d'Edfou donne  (= est écrit par erreur pour , comme il arrive souvent) «tu es le noir de membres, oint de peau, dont la forme mystérieuse est dans la salle hemag» (E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 110, XX). La leçon est ici correcte; il faut donc remplacer  par . Une seconde version se trouve également dans le même temple, mais abrégée et empruntée à un original différent; elle débute par  (*op. cit.*, t. IV, p. 176, XX). Beaucoup d'inscriptions de Médamoud ont subi de graves altérations dues au scribe ou au graveur. Elles ne peuvent être utilement traduites si l'on ne prend soin d'en rétablir la teneur originelle au moyen des duplicata de date plus ancienne, en général meilleurs.

⁽³⁾ La graphie  est nouvelle. C'est une variante de  *spy* de notre rituel, qui désigne un lambeau, un des «restes» du corps démembré d'Osiris. L'emploi du déterminatif  semble devoir s'expliquer par le fait que les reliques osiriennes conservées dans les temples étaient emmaillottées à la façon d'une momie.

⁽⁴⁾ Cet exemple est le seul que je connaisse où  remplace  ou . Cette substitution que rien ne justifie est probablement due à une méprise du graveur, trompé par une graphie cursive mal interprétée.

⁽⁵⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 322.

est mis en rapport constant avec la momie d'Osiris, il n'est jamais question d'elle à propos de l'autre, dont la nature est nettement délimitée, comme nous venons de le voir. Les deux noms n'ont pas une origine commune; le rapprochement qui a été fait est simplement fondé sur une ressemblance orthographique fortuite. La conclusion de Brugsch a cependant été admise⁽¹⁾, en dépit de son invraisemblance; récemment encore, MM. Erman et Grapow s'y sont ralliés en interprétant  par « *Bez. der Goldschmiedewerkstatt* »⁽²⁾.

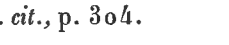
Il y a évidemment affinité entre le surnom de  donné à Osiris,  et  de notre rituel. Cette qualification n'était pas exclusivement réservée à l'Osiris de Saïs, ainsi qu'on l'a dit⁽³⁾. Elle était attribuée au dieu dans plusieurs localités, à Iseum du Delta, , et à Tanis, , par exemple, et sans doute dans toutes les villes possédant un *hat hemag*. La variante  du chapitre CXLII, l. 8, du *Livre des morts*⁽⁶⁾, comparée à , qui désigne l'Osiris vénéré à Iseum, , « *Isis, dame d'Iseum, fait l'offrande à son frère Osiris et protège le dieu grand dans le hat hemag* », met en lumière, il semble, la corrélation du nom de lieu et de l'épithète divine. Celle-ci, en tout cas, ne peut pas être rapportée à un type iconographique particulier du dieu non plus qu'à une personnification locale, car , qui a la forme d'une momie léontocéphale à Philæ⁽⁹⁾, est représenté plusieurs fois à Dendara sous l'aspect d'un homme nu ithyphallique couché sur le lit funéraire⁽¹⁰⁾. C'est spécifiquement Osiris mort et mis au tombeau, .

⁽¹⁾ H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 110.

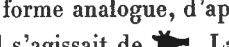
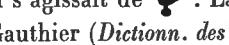
⁽²⁾ *Wörterbuch*, t. III, p. 94.

⁽³⁾ D. MALLET, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 36.

⁽⁴⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 72.

⁽⁵⁾ Statue de Djaher trouvée à Tanis et conservée au Musée du Caire, BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 418; cf. G. DARESSY, *Rec. de trav.*, t. XV, p. 154. Une autre statue du même personnage et de même provenance fournit la leçon , BRUGSCH, *op. cit.*, p. 304.

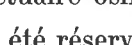
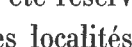
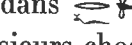
⁽⁶⁾ LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. LIX.

⁽⁷⁾ Inscription du temple de Behbit el-Hagar: G. RÖDER, *Rec. de trav.*, t. XXXV, p. 95. Le signe placé dans  n'est pas une main mais un objet de forme analogue, d'après M. Røder, qui l'a transcrit, très convenablement je crois, par *hmg*, comme s'il s'agissait de . La lecture *hat khfa* (?) et la traduction « *château du poing fermé* (?) » suggérées par M. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 119), sont peu vraisemblables.

⁽⁸⁾ G. RÖDER, *Ä. Z.*, t. XLVI, p. 69. Inscription du temple de Behbit el-Hagar.

⁽⁹⁾ G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 126 et pl. XLI.

⁽¹⁰⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. LXXII et XC. E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 160 et pl. CXXXV et CXLII.

⁽¹⁾. On en peut déduire qu'il était appelé *hemag* parce qu'il résidait dans le lieu du même nom (, lequel tirait lui-même le sien, « *salle de l'embaillotement* », de sa destination funéraire et peut-être aussi des cérémonies funèbres dont la pseudo momie ou les reliques d'Osiris y étaient l'objet. Le sens général de *hat hemag* est comparable à celui de , , , , appellation courante du sanctuaire osirien situé sur la terrasse du temple d'Hathor à Dendara et qui semble avoir été réservée de même à la salle ou au temple renfermant les reste du dieu en d'autres localités. Le déterminatif  de *hemag* n'est autre qu'un composé de  et de , où  complète l'idée d'enrouler, envelopper, par celle du linge dont on se servait à cet effet, ainsi que dans le verbe  « *ensevelir* » et la plupart de ceux relatifs à l'embaumement et à l'enterrement. Il est souvent réduit à , comme dans , , , qui exprime l'action d'empaqueter, de réunir plusieurs choses en les liant ensemble ou, par extension, l'état dans lequel se trouve ce qui a été soumis à ce traitement.

La synonymie de *hat hemag* et de *hat heras* paraît au reste fort vraisemblable. En effet, le lieu où était conservée la dépouille osirienne portait souvent plusieurs noms. C'est en particulier le cas du tombeau célèbre d'Osiris à Saïs, dont parle Hérodote⁽⁵⁾. Il était appelé à la fois ⁽⁶⁾, *hat menkhut*⁽⁷⁾,  *Resnit-Mehnit*⁽⁸⁾, comme le

⁽¹⁾ *Ibid.*, t. IV, pl. 90.

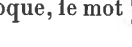
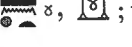
⁽²⁾ *Ibid.*, t. I, pl. 16 b, l. 8; cf. t. IV, pl. 69, 70, 85 a et pass.

⁽³⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, III, pl. I.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. III, pl. VI.

⁽⁵⁾ Livre II, chap. CLXX.

⁽⁶⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. III, pl. XLV.

⁽⁷⁾ La transcription *hat qs(t)* indiquée par M. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 136) est inexacte. Le signe  sert à écrire, à la basse-époque, le mot ; voir la var. , E. CHASSINAT,

Le temple de Dendara, t. IV, p. 110, 111. M. GAUTHIER a en outre confondu  avec  « *sanctuaire du V^e nome de la Basse-Egypte consacré à la déesse Rannout* ». Ce sont des lieux différents. Le premier est le tombeau d'Osiris à Saïs. L'autre désigne la chambre du temple de Dendara servant de dépôt pour les étoffes, ainsi qu'il résulte clairement du texte auquel il se réfère (J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. XXXIX, l. 6 = A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 28 f; voir également E. CHASSINAT, *op. cit.*, t. IV, p. 101 et suiv.). Il y avait aussi une « *salle des étoffes* »,  au temple d'Edfou (E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 388); elle est dédiée à Min. Ces salles n'étaient nullement affectées au culte de Ranenit. Celle-ci y apparaît en compagnie de Taït, mais, comme elle, en tant que pourvoyeuse de tissus. On avait d'ailleurs donné son nom à une étoffe ou pièce de vêtement, , souvent citée à propos de l'habillement des dieux.

⁽⁸⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 331. Cf.  (sic) , chap. CXLII, l. 11-12 du *Livre des morts*, LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. LIX.

prouve le rapprochement des textes suivants : ⁽¹⁾, « Saïs avec l'oreille⁽²⁾ qui se trouve dans Resnit-Mehnit » et ⁽³⁾, « j'ai apporté l'oreille, qui se trouve dans Hat-menkhit », ainsi que ⁽⁴⁾ Hat khebit, très exactement identifié par Brugsch avec le Sérapeum de Saïs⁽⁴⁾, nommé *Ὀσίριδος ἄσυλον* par Strabon⁽⁵⁾. Fait à noter : l'Osiris de Saïs était un ⁽⁶⁾.

M. Gauthier ne croit pas que  ait été situé à Saïs même, mais plutôt dans son voisinage immédiat⁽⁷⁾. Un hymne à Osiris dit au contraire : ⁽⁸⁾, « N'es-tu pas, à Saïs, à l'intérieur de Hat Kheb Osiris? ». Le fait est d'importance, puisque aussi bien, il s'agit de l'édifice sacré où était conservée, disait-on, la momie d'Osiris, « le grand cadavre qui est dans Saïs de Nit », ⁽⁹⁾, tombeau et corps dont parle Athenodore⁽¹⁰⁾. La position du lieu, par rapport au sanctuaire de Nit, est indiquée par Hérodote⁽¹¹⁾.

En somme, il ne semble pas qu'il soit possible de considérer le  comme une pièce particulière de l'équipement funéraire; c'est plutôt, à mon avis, de la momie enfermée dans son maillot ou de ce maillot seul qu'il s'agit, à l'exclusion, toutefois, du linceul, qui constituait l'enveloppe extérieure et portait un nom spécial (voir ci-dessous, rem. 5).

Col. 52 [4]. — ⁽¹⁾. Il a été question précédemment (col. 50) de cette pièce d'étoffe, longue de 4 m. 85 environ (9 coudées ¹/₃) et large de 1 m. 56 (3 coudées). Nous avons ici l'indication de son emploi. On en prélevait une partie pour la confection du lien qui servait à fixer le maillot de la petite statuette momiforme, ainsi que pour celle du linceul appelé « *toum* de couverture des deux Tisserandes » (pour ce dernier, voir la remarque suivante).

⁽¹⁾ E. CHASSINAT, *loc. cit.*

⁽²⁾ L'original, que j'ai vérifié, porte bien . Ce signe, s'il n'est pas une faute de gravure, — l'inscription en renferme de nombreuses, — semble avoir été employé abusivement à cause de son homophonie avec  du texte de Dendara, où il s'agit de l'« oreille » d'Osiris, qui figure en effet dans la liste des reliques du dieu, fournie par le rituel (col. 45 et 57).

⁽³⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XLV.

⁽⁴⁾ BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 572. Cf. , LEPSIUS, *Denk.*, Abth. III, pl. 261.

⁽⁵⁾ *Geogr.*, XVII, 23.

⁽⁶⁾ BRUGSCH, *op. cit.*, p. 365.

⁽⁷⁾ *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 119.

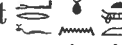
⁽⁸⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 75, l. 7; duplicata dans E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 134.

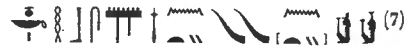
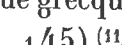
⁽⁹⁾ *Livre des morts*, chap. CLXIII, l. 13.

⁽¹⁰⁾ *Leg. pro Christ.*, XXV.

⁽¹¹⁾ II, 170.

Col. 52 [5]. — ⁽¹⁾. Les traductions qui ont été faites de ce passage accusent de notables discordances. Loret : « l'enveloppe qui recouvre les cornes d'Isis et de Nephthys »⁽¹⁾; Brugsch : « der Schleife an dem Gewande der beiden Weberinnen Isis und Nephthys »⁽²⁾.

Le mot  est rare. Le sens de « nœud » que Brugsch lui reconnaît, après l'avoir déjà donné à  *rw*d, au début du paragraphe, n'est évidemment pas le sien. Le même auteur a d'ailleurs varié à son sujet. Il a rendu successivement  de la col. 129 par « Knoten für den Sack »⁽³⁾ et « Sack von Leder »⁽⁴⁾. L'interprétation qui figure au *Wörterbuch*⁽⁵⁾, « pièce d'étoffe pour l'enveloppement d'Osiris », reste beaucoup trop vague.

Loret⁽⁶⁾ a cité un très curieux document à l'appui de sa traduction « enveloppe qui recouvre les cornes d'Isis et de Nephthys ». C'est un linceul de toile peinte, de basse-époque, conservé à la Bibliothèque nationale, sur lequel se lit l'inscription suivante : ⁽⁷⁾ « moi, (je suis) la grande couverture des deux Tisserandes ». Il nous renseigne exactement sur la nature du  dont il est question au Rituel. Il s'agit du suaire dans lequel la momie était enveloppée. La mention des deux Tisserandes s'explique par le fait que les étoffes servant à l'ensevelissement d'Osiris, — conséquemment des morts, — ou à l'habillement des statues sacrées passaient pour être fabriquées par Isis et Nephthys : ⁽⁸⁾ « Isis file tes bandelettes sa, Nephthys tisse tes bandelettes pil »; ⁽⁹⁾ « étoffe filée par Isis, tissée par Nephthys ». Le nom de  donné aux deux déesses fait seulement son apparition à l'époque grecque⁽¹⁰⁾, de même que le verbe  « tisser », qui se rencontre au rituel (col. 145)⁽¹¹⁾. Ce me paraît

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 22.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 89.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 99.

⁽⁴⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. IV, p. 1548.

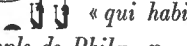
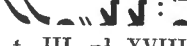
⁽⁵⁾ T. V, p. 306.

⁽⁶⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 97.

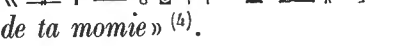
⁽⁷⁾ E. LEDRAIN, *Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale*, pl. LXXXI.

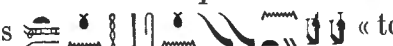
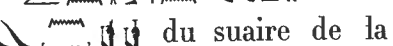
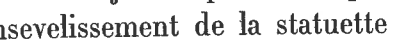
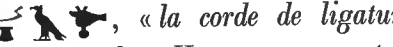
⁽⁸⁾ G. MASPERO, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 35, note 1.

⁽⁹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 122.

⁽¹⁰⁾ Il échange parfois avec  : ⁽¹⁾ « la grande étoffe ouabit pure de Ta personne, œuvre des deux Compagnes » (E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 116),  : Neit ⁽²⁾ « qui habille [...] ton corps (= Osiris) avec le travail des deux Savantes(?) » (G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 115), et  : ⁽³⁾ (J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XVIII), « Neit qui habille ton corps comme il convient avec le travail des deux Tisserandes ».

⁽¹¹⁾ Ce mot ne figure pas au *Wörterbuch*.

être une déformation graphique de  des temps antérieurs, dénomination des femmes employées dans les ateliers de tissage du temple de Neit à Saïs : ⁽¹⁾, ⁽²⁾. Un texte concernant le nome Saïte dit au sujet d'Osiris : Neit ⁽³⁾ « vient avec ses tisserandes qui tissent le suaire protecteur de la momie »⁽⁴⁾.

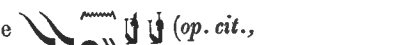
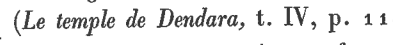
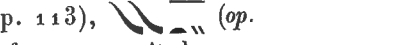
Les expressions  « toum de couvertures des deux Tisserandes » et  du suaire de la Bibliothèque nationale s'appliquent certainement au même objet, ce qui fixe un premier point. Le *toum* est cité de nouveau à propos de l'ensevelissement de la statuette d'Osiris : ⁽⁵⁾ et la *ligature du toum* du *hemaga* où ce dieu est enseveli (*hrs*)⁽⁶⁾. L'opération décrite se décompose de la sorte, si je comprends bien. Après avoir revêtu l'effigie sacrée des quatre bandelettes *senb*⁽⁶⁾, on l'enveloppe dans son linceul, le *toum*, qui est fixé ensuite au moyen d'un lien, , « la corde de ligature du *hemaga* », dont il est question dans le présent paragraphe. *Hemaga* ne peut donc s'appliquer, en définitive, qu'au maillot fait de bandelettes où, par dérivation, à la momie entourée de celles-ci, ce terme étant réservé, autant qu'il paraît, à la momie d'Osiris. Il est impossible d'y voir, pour les raisons déjà exposées, le nom d'une pièce de l'équipement funéraire même.

Les indications présentées dans ces deux passages d'une façon sommaire et au premier abord disparates, se complètent et s'éclairent en réalité. Leur obscurité apparente vient de ce que l'auteur s'est servi d'expressions différentes mais synonymes dont le sens nous est peu familier en raison de la nature spéciale du texte. Il est

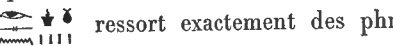
⁽¹⁾ P. PIERRET, *Inscr. hiérog. du Musée du Louvre*, t. II, p. 135.

⁽²⁾ E. VON BERGMANN, *Ä. Z.*, t. XX, p. 38, 39, 40.

⁽³⁾ G. BÉNÉDITE, *op. cit.*, p. 115.

⁽⁴⁾ MM. ERMAN et GRAPOW distinguent  (*Wörterbuch*, t. III, p. 313) de  (*op. cit.*, t. II, p. 144), qu'ils transcrivent *msn-tj*, tout en supposant possible la lecture *b.t* déjà proposée par Brugsch (*Dictionn. hiérog.*, t. V, p. 195), qui semblerait à priori plus probable. Je ne crois pourtant pas ces transcriptions exactes. Il s'agit vraisemblablement d'une graphie cursive, mal interprétée par les graveurs ptolémaïques, qui a passé par habitude dans l'usage courant, comme on en a quelques exemples. La variété des orthographes, ,  (Le temple de Dendara, t. IV, p. 113),  (*op. cit.*, t. IV, p. 144) dénote en tout cas que l'on avait perdu, au moment où cette forme apparaît, le souvenir de son origine.

⁽⁵⁾ Cf. , du *Rituel de l'embaumement*, que MASPERO a rapproché de *ceren* (N1) *fasciæ funebres*, *Mém. sur quelques pap. du Louvre*, p. 21, n° 3.

⁽⁶⁾ Le sens de  ressort exactement des phrases suivantes :  (col. 149) et  (col. 152), qui se rapportent de même à l'embaumement de la statuette du dieu.

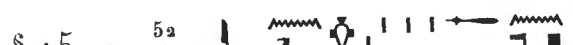
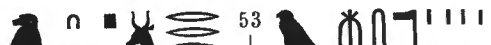
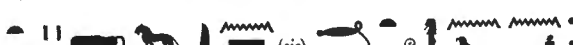
possible, en les comparant, d'établir sans trop d'in vraisemblance les équivalences que voici :

, bandelettes pour envelopper la momie.

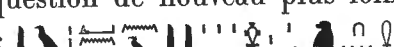
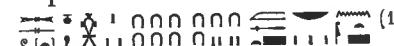
, maillot de la momie; sens dérivé : Momie (d'Osiris) emmaillottée.

, linceul.

, lien au moyen duquel le linceul était fixé sur la momie.

§ 15. — ⁵²   ⁵³      

§ 15. — ⁵² Quant aux phylactères en pierre de ce dieu, ce sont quatorze [1] phylactères [2], savoir : ⁵³ les quatre Enfants d'Horus, en quartz, sous forme de quatre momies [3] à tête d'homme [4], à tête de cynocéphale, à tête de chacal et à tête de faucon; quatre *dad* en lapis lazuli véritable; un cynocéphale et un lion [5] en pierre de *meh* [6]; une statuette d'Horus en lapis lazuli véritable; une statuette de Thot, également, en cornaline [7]; deux yeux *oudja* en lapis lazuli véritable.

Col. 52 [1]. — Il est question de nouveau plus loin, dans le rituel (col. 153), de ces quatorze amulettes :  « on lui met ses phylactères; quatorze phylactères, comme il est (écrit) au Livre temem ». Elles étaient en réalité au nombre de cent quatre. Un texte gravé dans la chapelle d'Osiris située à l'ouest de la terrasse du temple d'Hathor, à Dendara, relatif aux fêtes du mois de Khoiak, les mentionne : ⁽¹⁾. Elles sont figurées dans la même chapelle, accompagnées des noms des matières dont elles étaient faites, avec l'intitulé suivant :  ⁽²⁾ « liste de ces cent quatre phylactères d'or et de toute pierre vraie que l'on

⁽¹⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 77 a.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. IV, pl. 87.

porte à la Salle d'or pour la protection de ce dieu vénérable en sa belle fête de l'enterrement de sa momie». Il est certain que la «belle fête de l'enterrement de sa momie», c'est-à-dire de la momie d'Osiris, désigne les mystères dont il est traité dans notre rituel.

Le chiffre de cent quatre porté dans ces inscriptions était évidemment théorique et imposé par une prescription traditionnelle; dans la pratique, on le réduisait à quatorze, en raison, peut-être, des petites dimensions des effigies osiriennes utilisées pour les mystères. Il y a d'ailleurs désaccord entre l'énumération faite au présent paragraphe et la liste, très écourtée, donnée à la colonne 153. Celle-ci contient la description de deux amulettes seulement, dont la première ne figure pas dans le dénombrement précédent :   : «un scarabée, une statuette d'Horus en lapis lazuli». Cette variante prouve, il semble, que l'on pouvait faire, *ad libitum*, une sélection parmi les cent quatre phylactères réglementaires, et aussi, ce qui est intéressant au point de vue de la composition du texte, que la portion du rituel dans laquelle la colonne 153 est comprise a été empruntée à un manuscrit différent.

Un des Khenti Amentit décrits par MM. Lortet et Gaillard portait sur son maillot un scarabée et cinq uræus de cire ⁽¹⁾; il y avait à côté d'un autre les figurines des quatre Mesou Hor et un scarabée de même matière ⁽²⁾.

Col. 52 [2]. — , dont Brugsch n'a pas tenu compte dans sa traduction ⁽³⁾, est interprété par Loret ⁽⁴⁾ comme s'il s'agissait de  *nfr* «bon». Cette valeur est exceptionnelle. Le polyphone  remplace le plus souvent  *s*; à la basse époque et figure fréquemment dans la formule protectrice gravée derrière le roi dans les temples :      en var. de   etc. C'est ainsi qu'il faut le comprendre ici. D'ailleurs, la construction régulière de la phrase exige la répétition du mot *s*; «phylactère» après *ntr pn*; cf.      (col. 153) et      (col. 49) «les pierres véritables qui sont dans ce récipient auguste sont quatorze pierres». On remarquera, d'autre part, qu'Osiris, dans notre texte, est appelé *ntr pn*, «ce dieu», jamais *ntr pn nfr*, «ce dieu bon».

Col. 53 [3]. —  . Brugsch : «in Gestalt von vier Personen» ⁽⁵⁾. Le mot *s'h* désigne toujours la momie ou s'applique à des objets en reproduisant la forme. Ainsi, le moule de Sokaris (col. 32), celui du Khenti Amentit (col. 16-17), le sarcophage du dieu (col. 42) sont    «en (forme de) momie avec un visage d'homme».

⁽¹⁾ La faune momifiée de l'ancienne Egypte, t. II, p. 210, fig. 153 et p. 211.

⁽²⁾ Op. cit., t. II, p. 211.

⁽³⁾ A. Z., t. XIX, p. 89.

⁽⁴⁾ Rec. de trav., t. IV, p. 22.

⁽⁵⁾ Loc. cit.

La description précise donnée par le texte montre au surplus qu'il est question des images momiformes des quatre génies funéraires protecteurs des morts, , , , , dont d'innombrables exemplaires, de matières les plus variées, ont été trouvés dans les nécropoles.

Col. 53 [4]. — . Les précédents éditeurs ont reproduit ce signe inexactement :  (Dümichen),  (Mariette, Loret). L'original porte nettement , *p't* ou *s* ⁽¹⁾.

Col. 53 [5]. —  . Dümichen et Loret ont transcrit ces signes par  . Mariette a marqué une différence entre les deux animaux, mais sans conserver toutefois au premier son aspect véritable. La traduction de Brugsch : «Zwei Stiere und ein Löwe» ⁽²⁾, s'écarte complètement du texte. Elle augmenterait d'une unité le nombre des phylactères indiqués.

Le tableau des cent quatre amulettes cité plus haut ne contient pas de représentations semblables. On y voit seulement deux , lesquels étaient faits de cornaline, *hnm*, et n'ont par conséquent aucun rapport avec ce cynocéphale et ce lion.

Col. 53 [6]. —  , cf.     ⁽³⁾. Ce minéral serait la stéatite, suivant Birch ⁽⁴⁾, qui a cru en trouver la preuve dans la rubrique du chap. XXX du Livre des morts :                  ⁽⁵⁾ «Dire sur un scarabée de mehou serti d'électrum et dont l'anneau (de suspension) est en argent». Les grands scarabées sur lesquels ce chapitre est gravé et que l'on plaçait sur la poitrine des momies sont souvent, en effet, taillés dans la stéatite. L'identification semblerait donc fondée. Elle ne doit pourtant pas être acceptée sans réserve, car on trouve aussi, mais plus rarement, des exemplaires de ces scarabées en ophite ou serpentine, en schiste du Ouady Hammamat et, par exception d'ailleurs, en jaspe vert.

L'emploi de matières variées pour la confection de ces phylactères, qui toutes, cependant, sont de teinte foncée tirant plus ou moins sur le vert, paraît être dû à des raisons pratiques. Le véritable *meh* imposé par la tradition religieuse était sans doute une pierre de couleur vert sombre rare et difficile à travailler, que son prix mettait hors de portée des gens de condition modeste. De même qu'on l'a fait souvent pour ce qui touche à l'équipement funéraire, on lui aura donné des substituts moins

⁽¹⁾ Le Wörterbuch reconnaît à  la seule valeur  *p't* (t. I, p. 503). Il semble pourtant qu'en nombre de cas on l'employait pour .

⁽²⁾ A. Z., t. XIX, p. 89.

⁽³⁾ ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch, t. II, p. 127.

⁽⁴⁾ A. Z., t. V, 1867, p. 54.

⁽⁵⁾ Ed. NAVILLE, Das Totenbuch, t. II, p. 99.

coûteux mais de teinte approchante. C'est pourquoi la proportion de ces scarabées augmente en raison inverse de la qualité et de la dureté des matériaux employés. La stéatite, qui domine de beaucoup, est commune et se montre docile sous l'outil. Ce double avantage le désignait naturellement au choix. La pierre de *meh* n'est donc vraisemblablement pas à l'origine la stéatite ou la serpentine, pas plus que le schiste du Ouady Hammamat, dont le nom, , est du reste connu, — le *meh* provenait d'ailleurs des environs d'Eléphantine⁽¹⁾, — mais plutôt, je pense, le jaspe vert en quoi sont faits les plus beaux scarabées du type dont il est question au chapitre XXX du *Livre des morts*.

Le rapprochement proposé par Birch, en apparence fondé, serait rigoureusement exact si la matière employée était toujours identique. Ce n'est pas le cas, nous venons de le voir; par suite, le fait matériel sur lequel il s'appuie n'est rien moins que probant.

L'identification des minéraux cités dans les textes égyptiens se heurte fréquemment à de sérieuses difficultés. Les anciens ont parfois désigné par un même nom des groupes de pierres de nature disparate en application de règles dont les lois nous échappent encore. Certaines étaient connues sous une double appellation; le , par exemple, est nommé également  à la basse époque. Souvent aussi, comme nous venons de le montrer, il y a eu substitution de matière dans l'emploi courant, d'où une cause d'erreurs ou d'hésitations lorsqu'on se reporte aux documents écrits. Enfin, de même que pour les végétaux, quelques-uns des minéraux importés ont conservé leur nom vernaculaire après en avoir reçu un nouveau en langue égyptienne et, faute d'informations suffisantes, il est impossible d'établir les synonymies. Aussi, un petit nombre d'espèces ont-elles pu être déterminées jusqu'à présent d'une façon définitive.

H. Brugsch⁽²⁾, sans apporter aucune preuve, a contesté la traduction de Birch, pensant qu'il serait peut-être préférable de rendre *in n mh* par «agate», ce qu'il n'y a certainement aucune raison de faire. Il signalait en même temps une prétendue variante de ce terme, , dans notre texte (col. 141). Celle-ci est une mauvaise leçon de l'édition Dümichen; l'original porte .

Col. 53 [7]. —   . Il y a un blanc entre le nom de l'amulette et le nom de matière. Le graveur, s'étant trompé, a supprimé un ou plusieurs signes. Ces grattages sont fréquents; j'en ai relevé plusieurs au *Laboratoire* du temple d'Edfou, dans des recettes de parfumerie⁽³⁾. Bien qu'il y ait à peine trace de sculpture sur la pierre, Dümichen a cru voir en cet endroit deux  frustes. Cette addition a induit

⁽¹⁾ *Wörterbuch*, t. II, p. 127.

⁽²⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. II, p. 692.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 210, 214, 229.

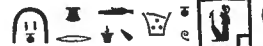
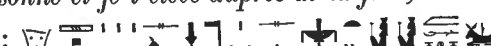
Brugsch en erreur, et il a traduit : « [Zwei *Taf-Säulen*] aus Cornalin »⁽¹⁾, rapportant — ce qui est exact —  à la statuette de Thot, qui était de lapis lazuli, « semblablement » à celle d'Horus citée précédemment. Le nombre des phylactères se trouverait ainsi porté à dix-sept, au lieu des quatorze annoncées en tête de la liste et qui sont effectivement décrits, le même savant ayant déjà augmenté leur total d'une unité en interprétant  par « deux taureaux et un lion ».

En réalité, le sculpteur aurait dû effacer aussi , complément du ou des mots qu'il a retranchés, une fois la gravure terminée, pour faire correspondre le nombre des amulettes énumérées avec le chiffre indiqué au début du paragraphe.

La pierre porte, à l'endroit où elle a été planée, les vestiges à peine distincts de deux signes. Je ne pense pas qu'il s'agisse de , comme Dümichen l'a supposé, mais plutôt de  placés côte à côte. C'est là une impression très incertaine. On doit cependant prendre en considération que les  étaient fait souvent de *hnm*⁽²⁾. Il y en a deux de cette matière dans la liste précitée des amulettes osiriennes⁽³⁾. En outre, quatre *dd* figurant déjà parmi les quatorze phylactères mentionnés, leur proportion serait vraiment exagérée par rapport à l'ensemble si l'on en ajoutait deux encore.

§ 16. — ⁵⁴                 

« prendre une cuillère, en mesurer sept ⁽¹⁾ dans les sept debeh décrits et dont la contenance est de $\frac{1}{3}$ de hin » ⁽²⁾.

Le mot *debeh* ne s'applique jamais spécialement, en fait, à un objet de nature déterminée. Il désigne, d'une façon générale, ce qui est utile, nécessaire, pour l'accomplissement d'une action quelconque et pourrait se traduire assez exactement, en certains cas, par « ustensile » ou « instrument ». C'est ainsi que ce nom est donné à une partie au moins du matériel destiné aux cérémonies du culte. Une des chambres du temple de Dendara où celui-ci était mis en dépôt est appelée  ⁽³⁾ « seconde salle qui renferme les debeh du temple ». Il est dit au sujet de la sacristie semblable qui se trouve au temple d'Edfou : le roi a construit une  « [her]-ab ⁽⁴⁾ »  « [her]-ab ⁽⁵⁾ » à son père auguste Horus. . . . , au côté est de son sanctuaire ; il y a en elle une salle ⁽⁶⁾ qui renferme ⁽⁷⁾ les debeh ⁽⁸⁾ que l'on apporte ⁽⁹⁾ à sa Majesté quotidiennement et à toute époque où l'on célèbre l'office divin ». Ces *debeh*, en raison de leur emploi, avaient reçu le nom de  ⁽¹⁰⁾. Ils ne comprenaient pas seulement les vases sacrés, mais encore les *menat* :  ⁽¹¹⁾, « je t'offre la menat que j'apporte à ta personne et je l'élève auprès de ta face, cet instrument qui réjouit ton cœur » ainsi que les sistres :  ⁽¹²⁾ « debeh vénérables qui réjouissent les images des dieux et pacifient les deux Noubit après la colère ». Il est probable que les symboles religieux présentés aux dieux pendant les offices, et dont quelques

⁽¹⁾ C'est-à-dire : « mesurer sept cuillerées de terre ».

⁽²⁾ Il s'agit des *debeh* énumérés dans le présent paragraphe et dont sept, en effet, ont une capacité de $\frac{1}{3}$ de hin.

⁽³⁾ J. DÜMICHEN, *Baugesch. des Denderatempels*, pl. XIII, l. 14.

⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 171.

⁽⁵⁾ Il s'agit du *Vestibule du trésor*, Y du plan ; voir *op. cit.*, t. IX, pl. I. Le nom de *hr-ib*, litt. : « chambre centrale », est donné, à Edfou et à Dendara, à une sorte de petit vestibule placé à l'entrée de quelques chapelles à double issue dont la disposition permettait aux prêtres de passer de l'extérieur à l'intérieur du temple sans traverser les deux hypostyles, qui étaient toujours closes, sauf pendant les grandes fêtes religieuses, où l'on exposait publiquement l'image du dieu dans la seconde hypostyle ou le pronaos.

⁽⁶⁾ Chambre B' du plan (*Trésor*).

⁽⁷⁾ Litt. : « qui avec ».

⁽⁸⁾ Ecrit avec ce signe ou l'une de ses variantes graphiques, le mot est rarement suivi de l'indice du pluriel ; cf. p. 493, . Celui-ci est indiqué au contraire lorsque le terme se présente sous la forme alphabétique, .

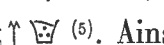
⁽⁹⁾ Litt. : « pour apporter ».

⁽¹⁰⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 67 c, d, e ; t. IV, pl. 20. E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 269 ; t. IV, p. 6. Ces ustensiles étaient faits d'or et d'argent.

⁽¹¹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. I, p. 146.

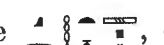
⁽¹²⁾ *Op. cit.*, t. IV, p. 80.

spécimens ont été recueillis dans les deux cachettes de matériel religieux découvertes auprès du temple de Dendara, étaient inclus dans la catégorie des *debeh*. C'est aussi le cas des instruments dont on se servait pour pratiquer le rite de l'« ouverture de la bouche » :  ⁽¹⁾,  ⁽²⁾. Le même terme s'étend aux armes de guerre :  ⁽³⁾.

Dans un sens un peu différent en apparence, mais qui est en connexion avec le précédent, il est mis en rapport avec les yeux divins, les yeux d'Horus. Il s'agit alors, et c'est dans cette acception que Brugsch l'a appliqué improprement au moule de Sokaris, des parties constituantes de l'œil  et dont la représentation a passé dans l'écriture pour noter, en arithmétique, les nombres fractionnaires ⁽⁴⁾. L'œil est « plein »,  *mh*, lorsqu'il est pourvu de tous ses *debeh*. Thot, qui a remis en état l'œil d'Horus arraché et mutilé par Seth,  ⁽⁵⁾. Ainsi reconstitué,  ⁽⁶⁾ l'« oudja est sain en ses parties et muni des debeh ».

Col. 54 [2]. — . Loret traduit  par « les quatorze choses qui sont en forme de vases sacrés » ⁽⁷⁾, rapportant *krh* aux *dbh*, alors qu'il s'agit des quatorze portions de matière mesurées avec ceux-ci pour être mises dans le moule de Sokaris (*krh šps*).

Brugsch, au contraire, rend ce passage par « les 14 parties constituantes (die Bestandtheile) dont le beau moule (der schöne Hohlguß) est formé » ⁽⁸⁾, ce qui n'est pas plus exact. Il interprète d'ailleurs le début du texte d'une façon qui en modifie profondément le sens.

La lecture *šps* du signe  ressort de la variante , dont le rituel fournit de multiples exemples.

§ 17. — ⁵⁹ 


§ 17. — ⁵⁹ Quant à la mesure de la Place de la fête du piochage de la terre [1] elle est faite en or et a la contenance de $\frac{1}{3}$ de hin. C'est l'œil d'Osiris.

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 34.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 124.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. III, p. 156, XIV.

⁽⁴⁾ Alan H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, p. 197, § 266, 1, où l'on trouvera la bibliographie du sujet.

⁽⁵⁾ *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 26, 96 et pass.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, t. III, p. 191 ; cf. p. 148.

⁽⁷⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 23.

⁽⁸⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 90.

Suivant Moret ⁽¹⁾, « il est possible que ce « champ d'Osiris » soit aussi un champ « témoin », où la germination des céréales et du lin attestera la résurrection du dieu, et la fertilisation de l'Égypteensemencée par ses lambeaux » ⁽²⁾. Je ne vois pas comment pareille interprétation pourrait se défendre.

En supposant même que la résurrection symbolique d'Osiris fût le thème des fêtes du mois de Khoiak, la germination de l'orge dans le moule du Khenti Amentit et la cuve-jardin était suffisamment démonstrative sans qu'on eût besoin de recourir à quelque autre artifice complémentaire pour la rendre évidente. La culture du champ sacré est un acte indépendant des mystères par sa date et sa signification. Elle devait procurer les grains et le lin employés pour les cérémonies et qui, récoltés dans un terrain consacré, acquéraient de la sorte le caractère auguste convenable à leur destination exceptionnelle. Nul autre produit agricole de même espèce obtenu dans les conditions habituelles ne pouvait posséder les qualités de pureté requises.

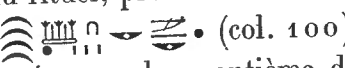
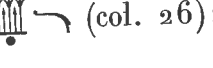
Le passage de l'inscription ne renferme pas la moindre allusion qui laisse soupçonner une intention mystique; mais la nature et la stricte limitation des produits laisse très clairement comprendre à quoi ils étaient réservés. L'orge était celle qui devait constituer la statue végétante du Khenti Amentit (col. 19 et suiv., 106 et suiv.). Le blé servait à la fabrication des pains *kefenou* (col. 64) représentant les seize parties du corps dilacéré du dieu (col. 45 et suiv.). Quant au lin il fournissait les fibres textiles destinées au tissage des enveloppes funéraires (col. 64) dont on revêtait le Khenti Amentit et l'image de Sokaris avant de les disposer au tombeau. L'explication présentée par Moret conduirait à conclure, contrairement à l'esprit et à la lettre du rituel, que cette prétendue résurrection se produisait annuellement à deux reprises et sous deux formes, une première fois pendant la culture du champ, de Thot à Tybi, la seconde en Khoiak.

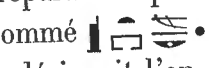
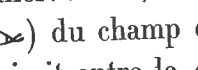
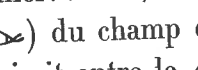
Moret a du reste confondu, à propos de ce même champ, des faits différents et rigoureusement datés au rituel. « Le point culminant des rites, écrit-il, est le dernier jour, 30 Khoiak, « fête du fossoyage de la terre » (*khebes ta*); c'est alors que les statues sont, les unes « mises en terre » dans la nécropole, les autres déposées sous des arbres, dans un tombeau. . . . Or, ce jour, après lecture du « rituel pour fertiliser la campagne » (*srwd sekhet*), on laboure une pièce de terre, appelée « champ d'Osiris » (*ah Osiris*), qui mesure environ 50 mètres carrés. On y plante orge, épeautre, lin » ⁽³⁾.

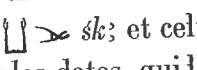
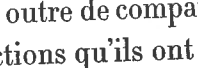
⁽¹⁾ *La mise à mort du dieu en Égypte*, p. 39.

⁽²⁾ Moret dit encore, parlant de l'orge et du blé récoltés dans le champ sacré : « c'est avec la pâte de ces grains. . . . qu'on modèlera les statuettes décrites » (*loc. cit.*). Seul le Khenti Amentit était fait d'orge, dont on provoquait la germination en la mettant dans du sable arrosé périodiquement. Il n'entrait pas de grains dans la matière employée pour mouler l'image de Sokaris; elle se composait de terre détrempée, d'aromates et de pierres précieuses broyées (col. 33 et suiv., 117 et suiv.). Le blé, moulu et mélangé avec des aromates, était destiné à la confection de pains d'une qualité spéciale (col. 46-48).

⁽³⁾ *Loc. cit.*

Le nom de « fête *hbs t* » n'est jamais appliqué expressément au dernier jour des mystères dans notre texte. Il est donné à l'ensemble des cérémonies, qui se déroulaient du 12 au 30 Khoiak. Le fait ressort d'un passage du rituel concernant l'Osiris du nome Athribite:  (col. 9). Ici, *sst wr m hbs t*; comprend, sans distinction, la totalité des pratiques accomplies pour l'Osiris local, son Khenti Amentit et le lambeau divin. En tout cas, ce nom ne se rencontre qu'une seule fois, au rituel, précédé d'une date, le 12 Khoiak, qui est celle du premier jour de la fête:  (col. 100). Or il est de règle constante que les solennités soient annoncées par le quantième du mois où elles débutent sans qu'il soit tenu compte de leur durée. Le dernier jour des mystères est invariablement marqué soit par sa date:  (col. 23), soit par la mention de l'acte final accompagnée de celle-ci:  (col. 26); jamais il n'est appelé *hbs t* dans le rituel.

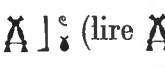
Ces constatations faites, il ne peut être question, comme le prétend Moret, de l'enterrement des statues au jour du *hbs t*, si celui-ci correspondait uniquement au 12 Khoiak, car elles n'existaient pas encore. C'est en effet ce jour-là que l'on mettait l'orge et le sable dans le moule du Khenti Amentit et que l'on préparait la pâte destinée à prendre place dans le moule de Sokaris, en un endroit dénommé  (col. 55, 101, 117). Il faut donc conclure de toute façon que *hbs t* désignait l'ensemble des cérémonies et non l'acte final en particulier. Enfin, ce qui est plus grave et infirme absolument son dire, le labourage () du champ d'Osiris, antérieur et infirme absolument son dire, le labourage () du champ d'Osiris, antérieur de trois mois et demi environ aux mystères (il se faisait entre le 12 et le 19 Thot, col. 59-60), ne coïncidait pas plus avec elles qu'avec l'inhumation des images sacrées, qui avait lieu à la nécropole divine, le 30 Khoiak.

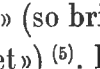
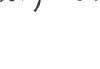
L'erreur portant à la fois sur la date, l'acte et le lieu se retrouve chez plusieurs auteurs commentateurs, malgré les précisions fournies par le texte. Elle est due en grande partie à ce qu'ils n'ont pas fait de différence entre le sens de  *sk*; et celui de  *hbs t*, en réalité dissemblables, négligeant en outre de comparer les dates, qui les auraient éclairés sur le défaut de synchronisme des actions qu'ils ont confondues. Dans le résumé analytique qu'il a publié du Rituel, Lanzzone place au 30 Khoiak le labourage du champ d'Osiris, qu'il appelle, on ne voit pas pourquoi, « la festa dell'aramento » ⁽¹⁾. Sir J. G. Frazer, après avoir écrit que les mystères débutaient, « le 12^e jour de Khoiak, par une cérémonie de labourage et de semailles » ⁽²⁾, toujours par confusion entre le *sk*; du champ d'Osiris des 12-19 Thot et le *hbs t*; du 12 Khoiak, revient

⁽¹⁾ *Dizionario di mitologia egizia*, t. II, p. 743-744.

⁽²⁾ *Atys et Osiris* (trad. Peyre), p. 110-111. Suit la description du labourage du champ d'Osiris fait du 12 au 19 Thot (col. 60-62). Les vaches attelées à la charrue n'étaient pas « blanches », comme le dit Sir Frazer, mais « noires ».

ensuite à l'explication de Lanzzone et ajoute, dans une note; «selon Lanzzone, le labourage avait lieu non le premier, mais le dernier jour de la fête, à savoir le 30 Khoiak; et telle semble bien certainement avoir été la date du labourage à Busiris car l'inscription indique que «le labourage de la terre devra avoir lieu dans le Sérapeum d'Aa-n-beh sous les beaux perséas, le dernier jour du mois de Khoiak»⁽¹⁾. Il cite comme référence la traduction de Brugsch (Ä. Z., t. XIX, p. 84).

Cette citation permet de remonter à la source de ces multiples erreurs. Voici le passage en question :  (lire )  (col. 22-23). Brugsch l'a traduit : «*Man wechsle das gewebte Gewand des Serapis des vergangenen Jahres und zugleich auch das des Reliquienkastens, der sich im Innern eines Schreines von Sykomorenholtz befindet, welcher Schnitzwerk trägt mit dem Bilde des Serapis in rothem Farbensmuck. Das Fest der Pflügung der Erde finde ihretwegen Statt in dem Serapeum von Aa-n-beh (in Busiris) unter den herrlichen Perseabäumen am letzten Tage des Monates Choiaik*»⁽²⁾.

Le sens littéral est : «Remplacer l'étoffe du Khenti Amentit de l'année précédente et du bassin du lambeau divin pareillement; mettre à l'intérieur d'un coffre de sycomore portant (l'image) sculptée et peinte en vert de Khenti Amentit⁽³⁾. Le *hbs t*; dans le lieu des plantes *beh*⁽⁴⁾, sous les perséas augustes, le dernier jour du mois de Khoiak». Il n'est question ni de fête ni de labour, mais de ce qui sera fait du coffre contenant le Khenti Amentit et le bassin, opération désignée par *hbs t*; *'Im*s,  se rapporte à , qui est du féminin;  signifie d'une façon générale «fouir, fouiller, creuser la terre avec une pioche» ( *hbsy-t*), et non «labourer la terre», au sens agricole du mot. La nuance a son importance. La date et le lieu où l'action indiquée par cette expression se passe en laissant deviner la nature. Elle est mieux définissable dans un autre passage du rituel : Les joncs déposés sur le moule du Khenti Amentit, dans la cuve-jardin, étaient renouvelés le 21 Khoiak. Après les avoir retirés de la cuve, on devait les  (col. 109-110) «transporter à la nécropole divine pour les *y hbs t*»; litt. : «pour ( = *r*) *hbs t*; eux ( là ()». Brugsch a traduit : «qu'on les porte au Sérapeum, où a lieu la Fête du labourage» (so bringe man sie nach dem Serapeum, woselbst das Fest der Erdpflügung stattfindet)⁽⁵⁾. Il n'a pas tenu compte de la forme

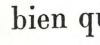
⁽¹⁾ Op. cit., p. 270, n. 372.

⁽²⁾ Ä. Z., t. XIX, p. 83-84.

⁽³⁾ Suivant un autre passage plus précis du rituel (col. 115), le Khenti Amentit et le bassin avaient chacun leur propre coffre. Ces coffres sont décrits aux col. 44-45.

⁽⁴⁾ Nom de la nécropole sacrée de Busiris.

⁽⁵⁾ Ä. Z., t. XIX, p. 97.

pronominal , laquelle se rapporte aux joncs et est le complément direct de  qui, bien que déterminé par , conserve la valeur verbale de *hbs t*; comme dans le premier exemple. La structure grammaticale des deux phrases est identique. J'ai établi précédemment (p. 231, rem. 18), en appuyant ma démonstration de preuves pertinentes, qu'il s'agit de l'enterrement des joncs hors de service et des coffres renfermant le Khenti Amentit et le bassin; *hbs t*; dans l'un et l'autre cas, est synonyme de  *sm*; *t*; A l'inverse de ce que l'on a cru, il n'y avait aucun rapport entre le labourage et l'ensemencement du champ d'Osiris (12-19 Thot) et les *hbs t*; des 12, 21 et 30 Khoiak, ce que les dates marquent d'ailleurs clairement. La cérémonie du 12 est elle-même différente, par sa nature, de celles des 21 et 30, ainsi que j'aurai l'occasion de l'exposer en traduisant la section du rituel qui la concerne (col. 99-116).

La version peu fidèle de Brugsch, où perce une idée préconçue dont la trace se retrouve en plusieurs autres parties de sa traduction, a égaré complètement ceux qui ont utilisé celle-ci sans se reporter au texte original ou n'en ont point étudié attentivement les termes. C'est ainsi que les mystères du mois de Khoiak ont pu devenir pour Sir Frazer «la grande fête des semailles du mois de Khoiak»⁽¹⁾, «la grande fête des semailles du dieu du blé, Osiris»⁽²⁾, et qu'il y a incorporé, comme fondamental, de même que Lanzzone et Moret l'ont fait, un rite de labourage qui leur est étranger. Le labourage et les semailles décrits au rituel font exclusivement partie des travaux agricoles exécutés chaque année, de Thot (col. 60) à Tybi (col. 63), dans le champ d'Osiris, hors du cadre des mystères, comme la  (sic) du mois d'Athyr (col. 65) afin de renouveler la provision d'orge, de blé amidonnier et de lin nécessaire pour la célébration des cérémonies de l'année suivante. Ces travaux sont mentionnés au rituel à cause de leur caractère sacré et parce qu'ils étaient accomplis suivant des règles particulières en rapport avec la destination auguste des produits qu'ils devaient procurer.

Une méprise a été commise encore au sujet du champ où cette culture était pratiquée. M. R. Weill affirme que «c'est au *champ d'Osiris*, sans nul doute, qu'est effectué le labourage de la terre du 30 Khoiak»⁽³⁾. On saisit mal comment il a pu acquérir pareille certitude. En admettant qu'il se soit abusé sur la nature du *hbs t*; du 30 Khoiak, comme d'autres l'ont fait avant lui, il n'en reste pas moins que le texte place formellement l'opération au «Lieu des plantes *beh*» (col. 22-23), autrement dit dans la nécropole divine. La récolte du champ, d'autre part, était encore sur pied à ce moment, la moisson devant être faite seulement le mois suivant, en

⁽¹⁾ Atys et Osiris, p. 112.

⁽²⁾ Op. cit., p. 116.

⁽³⁾ Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne, p. 146 fin de la note de la page précédente.

Tybi (col. 62), il aurait été pratiquement impossible de procéder à un labour sur cette pièce de terre sans détruire l'orge et le blé ⁽¹⁾ qui achevaient alors d'y mûrir.

Col. 59 [2]. —  est, au sens propre et le plus ancien, le nom d'une mesure agraire de cent coudées; celui de « champ », « terre labourable », qu'il a ici, est venu s'y adjoindre à la basse époque.

L'expression s'est conservée dans le copte $\sigma\epsilon\tau\epsilon\iota\omega\tau\epsilon$, $\sigma\tau\omega\tau\epsilon$ S., $\sigma\epsilon\theta\iota\omega\tau\iota$ B., qui traduit le mot grec $\alpha\rho\upsilon\rho\alpha$ dans les textes bibliques et est rendu par فدان (*scala* n° 44, fol. 23, r°); zeyrapin (*scala* n° 43) قل et (*scala* bohairique, KIRCHER, p. 253) ⁽²⁾, termes où les valeurs anciennes et récentes de st:t ; h:t se retrouvent à des degrés divers. قل désigne un champ de céréales en végétation. فدان *feddân* est le nom d'une mesure de superficie (4.200 mètres carrés); les fellahs emploient souvent aussi ce mot en parlant d'un terrain de culture d'étendue quelconque, d'un champ. zeyrapin , forme corrompue du grec $\zeta\epsilon\upsilon\rho\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ « paire de bœufs », est pris probablement, par métonymie, avec le sens que $\zeta\epsilon\upsilon\gamma\omicron\varsigma$ a parfois de champ dont le labourage peut être effectué en une journée avec une paire de bœufs. Le nom de l'ancienne mesure de terre, « journal », encore en usage dans quelques-unes de nos campagnes, a pour origine le même rapprochement d'idées.

Col. 59 [3]. — . Loret : « grains » ⁽³⁾; Brugsch : « Golden Saat » ⁽⁴⁾, « Körner der goldenen Saat » ⁽⁵⁾, « Körner der Goldenen Gerstensaar » ⁽⁶⁾. Ce mot se rencontre seulement dans les textes gréco-romains, où son usage est fréquent. Son sens précis est encore peu sûr. Celui de « grains », de « céréales » (orge et blé), paraît lui convenir en un grand nombre de cas, de même qu'ici, où il est question à la fois de l'orge et du blé amidonnier dont le champ sacré étaitensemencé; parfois, il semble se rapporter spécialement à l'orge. Dans une inscription du temple de Dendara relative à l'une des statuettes osiriennes fabriquées pendant les mystères du mois de Khoiak, il est dit qu'Osiris est  ⁽⁷⁾ « préparé dans une cuve-jardin, à l'intérieur de son moule, en beau travail de la déesse Shentit, avec des grains nb mélangés de sable en proportion convenable ». Cet Osiris est le Khenti Amentit de notre rituel, qui était fait d'orge additionné de sable maintenu dans un état d'humidité propice à la germination des grains. D'où il résultait que  signifie

⁽¹⁾ Le lin, semble-t-il, était arraché plus tôt, le 18 où le 28 Athyr (col. 64-65). Voir plus loin, à ce sujet, p. 578.

⁽²⁾ Cf. W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 89, s. v. $\epsilon\iota\omega\tau\epsilon$.

⁽³⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 24 et t. V, p. 86.

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 90.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 96.

⁽⁶⁾ *Loc. cit.*

⁽⁷⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 142.

« orge ». Au rituel,  nb et  it sont employés successivement comme s'ils étaient synonymes. Au moment où l'on préparait l'orge et le sable qui devaient être mis dans le moule de la statuette divine, la déesse Shentit, qui présidait, était exposée sur un lit; et le texte ajoute :       (col. 101-102) « les grains nb sont devant elle ... ; mettre ces grains nb sur une étoffe ... ; prendre deux hin d'orge (it) de cette orge ». Toutefois, l'emploi de l'article pluriel n,  , porte plutôt à croire que nb signifie « grains » et qu'il serait plus exact de traduire « les grains sont devant elle ... ; mettre ces grains sur une étoffe ... » etc.

Les auteurs du *Wörterbuch* ont adopté le sens « Getreide », qui désigne les céréales en général. D'après eux, le mot est employé aussi « als Bez. für die aus Erde und Getreide Geknetete Osirisfigur » ⁽¹⁾. La dernière assertion est inexacte. Des deux images osiriennes, une seule, celle de Sokaris, était faite avec de la terre, mais sans graines d'aucune sorte. La matière en était composée d'un mélange de terre, de pâte de dattes, d'aromates et de pierres précieuses pulvérisées (col. 117-120 et 134-144). Ils citent à titre d'exemples, à l'appui de cette définition, deux très curieux bas-reliefs du temple de Dendara représentant un Osiris momiforme, coiffé de la couronne blanche, comme le Khenti Amentit du rituel, couché sur un lit; au-dessus de lui, une brève inscription indique la matière et la hauteur de la statuette :   « grains nb, une coudée » ⁽²⁾. Il n'est pas question de terre, mais uniquement de grains; et cette indication autorise à croire qu'il s'agit sinon du Khenti Amentit fabriqué avec de l'orge pendant les mystères, du moins d'une statuette de constitution semblable. En tout cas,  ne désigne pas spécifiquement cette image; c'est le nom de la matière dont elle était formée. De même, on a écrit auprès de représentations de même nature, voisines de celles-ci,  « or, une coudée »,  « bois doré, une coudée » ⁽³⁾.

Aucun de ces textes ne permet, en somme, d'établir définitivement si nb signifie « orge » ou « grains ». Le premier sens paraît logiquement indiqué lorsque le mot est employé à propos du Khenti Amentit, qui était fait d'orge; mais il ne peut être traduit ainsi au début de ce paragraphe, où il concerne plusieurs espèces de grains (orge et blé) cultivées dans le champ sacré d'Osiris.

Col. 60 [4]. —        

côté⁽¹⁾, soit plus d'un hectare en superficie. La dimension peut en paraître excessive si l'on considère les quantités relativement faibles de grains utilisées pendant les mystères, même en y ajoutant le prélèvement qui, semble-t-il, était opéré sur la récolte pour les semailles de l'année suivante (voir plus loin, p. 575). On employait seulement deux *hin* d'orge, de la contenance de cinq *deben*, ce qui représente en poids 910 grammes, pour le Khenti Amentit et le bassin du lambeau divin (col. 23-24 et 102). La consommation de la farine de blé amidonnier, pour la confection des pains *kefni*, était sensiblement supérieure; il fallait garnir seize moules longs et larges de 0 m. 28 cent. (col. 45-46)⁽²⁾. Celle du lin destiné au tissage des étoffes funéraires était la plus forte car il fallait pourvoir à la fois à l'habillement des statuettes récentes et au renouvellement des enveloppes des deux statuettes et du bassin du lambeau divin de l'année précédente, auquel il était procédé au moment de leur enterrement (col. 22-23 et 115). Mais ces objets étaient tous de petite taille.

Les besoins en grains et en fibres textiles étaient en somme peu considérables dans l'ensemble et très inférieurs, il semble, à la production d'un hectare de terre soigneusement cultivé. Aussi serait-on tenté de douter qu'il y eût un champ d'Osiris en chacune des localités où l'on célébrait les mystères. Un seul peut-être, situé à Busiris ou en Abydos⁽³⁾, fournissait-il à ces villes les matières nécessaires; ou, en conformité avec la division de l'Égypte en deux parties, Busiris et Abydos approvisionnaient-elles respectivement l'une, les cités du Delta, l'autre, celles de la Haute-Égypte?

Un calcul sommaire et d'ailleurs très approximatif permet d'évaluer la récolte que le champ d'Osiris pouvait porter. J'emprunterai pour l'établir les données rassemblés par P. S. Girard dans son *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce en Égypte*⁽⁴⁾, concernant le rendement, au *feddân*, de l'orge, du blé et du lin. Faute d'indication précise, je supposerai que les trois plantes cultivées dans le champ d'Osiris occupaient chacune un tiers du terrain. Celui-ci, dont la superficie était de 10.941 mètres carrés, représentait un peu plus de deux *feddân* et demi (10.500 mètres carrés).

Orge : 25 *ardeb* (10 au *feddân*)⁽⁵⁾ $\times$ 133 kil. = $\frac{3.325 \text{ kil.}}{3}$ = 1.108 kil.

Blé : 20 *ardeb* (8 au *feddân*)⁽⁶⁾ $\times$ 133 kil. = $\frac{2.666 \text{ kil.}}{3}$ = 888 kil.

⁽¹⁾ Il n'aurait eu que 50 mètres carrés, au dire de Moret (*La mise à mort du dieu en Égypte*, p. 39).

⁽²⁾ Leur profondeur n'est pas indiquée.

⁽³⁾ Je cite ces villes de préférence à d'autres à cause de la place prépondérante qu'elles ont tenu, de tout temps, dans le culte d'Osiris et parce qu'on observait presque partout, pour la célébration des mystères du mois de Khoiak, les prescriptions du rituel qui leur était propre.

⁽⁴⁾ *Description de l'Égypte* (édit. Panckoucke), t. XVII.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 71.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 169.

Lin : 1.500 *rotl* (600 de filasse prête à être filée au *feddân*)⁽¹⁾ $\times$ 0.444 gr. = $\frac{666 \text{ kil.}}{3}$ = 222 kil.

Il y a évidemment une large part d'arbitraire dans ces chiffres, qui devraient être vérifiés au moyen de pièces de comptabilité agricole des époques pharaonique et gréco-romaine; nous ignorons au surplus l'étendue, probablement inégale, de la portion de terrain consacrée à la culture respective des trois plantes. Ils font ressortir néanmoins, malgré leur imprécision relative, une disproportion considérable entre la quantité des produits récoltés et ce qui était nécessaire pour les diverses opérations accomplies pendant les mystères. La consommation d'orge, dont le montant exact nous est connu (col. 23-24 et 102), n'atteignait au total, comme je l'ai déjà noté, que 910 grammes. Celle du blé amidonnier et du lin n'est pas précisée dans le texte; il est aisé de voir qu'elle n'était pas élevée non plus. Le premier servait à faire seize pains (col. 45-46); on tissait avec l'autre une pièce de toile (col. 51) longue de neuf coudées et demie (4 m. 968) et large de trois (1 m. 569), dans laquelle étaient taillés plusieurs éléments de l'équipement funéraire (col. 52), et, il semble, quelques autres étoffes de moindres dimensions.

Si, — ce qui n'est pas certain, — il existait un « champ sacré » en chaque ville qui célébrait les fêtes du mois de Khoiak, la disproportion notable entre les produits tirés de ce terrain et les besoins à satisfaire pendant ces solennités s'expliquerait peut-être par ce qu'une grande partie en était réservée à l'usage des prêtres attachés à la chapelle où se passaient les mystères et dans laquelle les effigies divines étaient conservées d'une année à l'autre. Ce personnel était sans doute assez nombreux. Il devait en effet assurer de fréquents offices, entre autres ceux de la *Veillée*, pratiqués toutes les heures du jour et de la nuit, et dont prières et représentations sont figurées aux temples d'Edfou, de Dendara et de Philæ.

Col. 60 [5]. — $\overline{\text{I}} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})}$. Cette date est inexacte; l'erreur est dénoncée par le texte lui-même. On y lit en effet un peu plus loin (col. 63) que la moisson du champ était faite le $\overline{\text{I}} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})}$ « 20 *tybi* », ce qui laisserait un seul jour d'intervalle entre le labourage et la récolte. Le duplicata dont j'ai déjà parlé (p. 498 et suiv.) corrige cette bourde grossière et remplace le nom du mois de *tybi* par celui de *thot* : $\overline{\text{I}} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})}$ « 12 au 19 *thot* ». La moisson y reste placée en *tybi*; mais la notation du quantième a été supprimée : $\overline{\text{I}} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})} \cdot \overline{\text{I}}^{(\text{sic})}$. J'exposerai plus loin la raison probable de sa disparition. La seconde leçon porte la durée de la période de culture à quatre mois et huit jours. Elle est certainement correcte. La récolte, dit Diodore de Sicile⁽²⁾, était faite quatre ou cinq mois après les semailles, en Égypte.

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 100.

⁽²⁾ *Bibl. hist.*, I, XXXVI.

L'indication est d'ordre général. Comme il s'agit au rituel de plantes dont le développement s'opère en des limites de temps diverses, il est bon d'examiner leur cas séparément.

Suivant Théophraste⁽¹⁾ et Pline⁽²⁾, le blé mûrit en sept mois en Egypte. Leur témoignage contredit celui de Diodore et d'autres auteurs plus récents non moins dignes de foi. P. S. Girard constate, à la fin du XVIII^e siècle, que le blé, semé dans le courant d'octobre ou au début de novembre, immédiatement après la retraite des eaux de l'inondation⁽³⁾, était coupé à la fin de mars ou aux premiers jours d'avril, dans la Haute et la Moyenne-Egypte⁽⁴⁾; donc après cinq mois. Cela reste exact de nos jours; je l'ai observé maintes fois dans ces régions.

L'orge, dont le champ sacré était également planté, parvient à sa maturité en une période plus courte d'un mois. Mise en terre aux derniers jours de novembre⁽⁵⁾, la moisson en est faite quatre mois plus tard⁽⁶⁾, — toujours en Haute-Egypte. Sa culture durait un semestre, d'après Théophraste et Pline⁽⁷⁾. Ceux-ci tombent de nouveau en désaccord avec Diodore et les voyageurs modernes. On ne peut cependant supposer raisonnablement qu'il se sont trompés : la différence reste en effet proportionnellement la même, un mois, entre la durée de la culture du blé et celle de l'orge. Il est beaucoup plus probable qu'ils ont appliqué à l'Egypte entière ce qui est propre seulement au Delta, où les conditions climatiques, moins favorables, retardent notablement la récolte des céréales.

Quant au lin, qui occupait une partie du champ, sa croissance est plus rapide encore. Semé au printemps, dit Pline⁽⁸⁾, on l'arrache en été. Il pousse en trois mois et demi, selon P. S. Girard; l'arrachage a lieu au commencement d'avril, en Haute-Egypte⁽⁹⁾, fin mars au Fayôûm⁽¹⁰⁾.

La correction apportée au texte par le duplicata fixe à quatre mois et huit jours le délai inclus entre le labourage et la moisson du champ sacré. C'est, à quelques

⁽¹⁾ *Hist. plant.*, VIII, 2, 7.

⁽²⁾ *Hist. nat.*, XVIII, 10, 8.

⁽³⁾ C'est aussi à ce moment que l'on procédait au labourage et aux semailles au temps des Pharaons. Dans le *Conte des deux frères*, Anoupou ordonne à Bataou d'atteler la charrue, car, dit-il,  (Pap. d'Orbiney, II, 3) « le champ émerge et est bon pour le labour ».

⁽⁴⁾ P. S. GIRARD, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce en Egypte*, ap. *Description de l'Egypte* (édit. Panckoucke), t. XVII, p. 49-50. Benoît de Maillet, qui fut consul de France au Caire de 1692 à 1708, place aussi les semailles à la même époque, LE MASCRER, *Description de l'Egypte composée sur les mémoires de M. de Maillet*, Paris, 1735, p. 7*.

⁽⁵⁾ P. S. GIRARD, *op. cit.*, p. 69.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 134.

⁽⁷⁾ *Loc. cit.*

⁽⁸⁾ *Hist. nat.*, XIX, 2, 1.

⁽⁹⁾ P. S. GIRARD, *op. cit.*, p. 98.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 100.

jours près le temps nécessaire pour la culture de l'orge. Le texte précise en effet qu'il s'agit de l'orge,  (col. 62); et il le confirme en ajoutant que c'est avec ces graines que l'on fait le travail du Khenti Amentit :  (col. 63-64). La récolte du blé amidonnier est passée sous silence, par oubli, peut-être; plus probablement par omission volontaire, parce qu'elle était de moindre importance au point de vue religieux. Il semble être question plus loin (col. 65) de l'arrachage du lin, mais en des termes assez obscurs.

La date figurant dans la seconde leçon doit donc être considérée comme exacte. Elle montre une fois de plus que les conditions de temps n'ont pas sensiblement varié, au cours des siècles, dans la marche des travaux agricoles. Le contexte en fournit une autre preuve. L'opération appelée  *sk*, qui comprenait le labourage et l'enfouissement de la semence au moyen de la charrue, durait huit jours, du 12 au 19 thot, dans le champ d'Osiris. Or, un homme conduisant une charrue attelée de deux bœufs laboure un *feddân* en deux jours; il peut facilement ensemer un *feddân* par jour⁽¹⁾. En appliquant ces données au *sk* du champ sacré, on obtient un total de sept jours environ, auquel vient s'ajouter le temps consacré aux pratiques religieuses qui accompagnaient le labourage.

Col. 60 [6]. — . Loret : « épeautre »; Brugsch : « spelt ».

M. H. Gauthier a discuté, dans un récent ouvrage⁽²⁾, les identifications nombreuses et diverses (orge, blé, froment, sorgho, épeautre) dont la céréale nommée *bdt* (*bt*, *bty*) a été l'objet. Il a finalement opté pour l'épeautre (*δλυρα*), *Triticum spelta* L., « bien que, ajoute-t-il, les botanistes donnent au *Triticum diccicum*, qui est exactement la céréale *bd-t* des anciens Egyptiens, le nom de « froment (ou blé) amidonnier »⁽³⁾. J'avoue ne pas comprendre ce qu'il veut dire par là. Si le blé amidonnier, *Triticum diccicum*, est « exactement » le *bdt* des Egyptiens, on ne peut y voir en même temps l'épeautre, *Triticum spelta*, puisqu'il s'agit de céréales distinctes, dont les savants grecs et latins ont parfaitement décrits les caractères spécifiques propres. Il y a là une contradiction d'autant plus fâcheuse que M. Gauthier ne fournit aucune preuve, textuelle ou autre, confirmant l'identité du *bdt* et de l'*δλυρα*, qu'il tient pour assurée, et se contente de repousser, comme peu digne de créance, le témoignage d'Hérodote qui, mal interprété d'ailleurs, a pu faire croire que les Egyptiens se nourrissaient surtout d'épeautre⁽⁴⁾.

M. L. Keimer, à qui il a soumis la question, ne croit pas le rapprochement possible, l'épeautre n'ayant jamais vécu en Egypte (ce qui est erroné); il s'agirait plutôt,

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 49.

⁽²⁾ *Les fêtes du dieu Min*, p. 5 et 95-97.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 6.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 96.

selon lui, du *Triticum diccoccum* L., au contraire très répandu anciennement dans ce pays ⁽¹⁾. La même opinion avait déjà été exprimée incidemment par Schweinfurth ⁽²⁾.

L'épeautre était connu et cultivé en Egypte. Le fait est attesté par Pline : « *Ægypto autem ac Syriæ, Ciliciæque et Osia, ac Græciæ peculiares zea, olyra, tiphe* » ⁽³⁾. On faisait du gruau avec l'épeautre, en Egypte, où il était considéré comme une troisième espèce de blé, « *far in Ægypto ex olyra conficitur; tertium genus spicæ hoc ibi est* » ⁽⁴⁾. Le médicament appelé *athera* par les Egyptiens était préparé avec de l'épeautre bouilli, « *olyra arincam diximus vocari; hac decocta fit medicamentum, quod Ægypti atheram vocant* » ⁽⁵⁾.

Suivant Woenig ⁽⁶⁾, Théophraste aurait appelé l'épeautre « grain d'Alexandrie ». Cet auteur cite seulement, à ma connaissance, quelques-uns des noms donnés à certaines espèces de blé, *πυρός*, d'après leur provenance, dont le blé alexandrin ⁽⁷⁾, en qui on ne peut reconnaître l'épeautre.

Des grains d'épeautre, au rapport d'Unger ⁽⁸⁾, auraient été découverts dans les tombeaux.

Ces indications sommaires ne permettent nullement d'affirmer que le *bdt* des Egyptiens est ou non l'épeautre. Tout au plus, les renseignements fournis par Pline laisseraient-ils le choix entre la zéa, l'olyre et la tiphé. Un passage d'Hérodote, souvent commenté, peut toutefois aider, il me semble, à en déterminer la nature. Après avoir dit qu'il était ignominieux pour les Egyptiens, à l'inverse des autres hommes, de faire usage du blé et de l'orge, pour leur nourriture, l'auteur ajoute : *ἀλλὰ ἀπὸ ὀλυρέων ποιεῦνται σιτία τὰς ζεῖας μετεξέτεροι καλέουσι* ⁽⁹⁾ « *mais ils tirent leurs aliments de l'épeautre que quelques-uns appellent zéa* ».

⁽¹⁾ *Die Entdeckung des wilden Urweizens in Palästina*, dans *Ann. du Serv. des antiq.*, t. VII, p. 196, note 4.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 95.

⁽³⁾ *Hist. nat.*, XVIII, 19, 1.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, XVIII, 11, 1. Le mot *far* désignait une sorte de blé et le gruau fait avec lui; puis, par extension, comme ici, le gruau fabriqué avec d'autres céréales. Cf. le grec *τράγος*, qui est dans le même cas.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, XXII, 57, 3. Cf. XVIII, 20, 6, où il précise que l'*arınca* est le blé appelé *olyra* par Homère (*Iliade*, V, 196). L'*athera* était préparée avec de la *zéa* très finement moulue et servait à deux usages. Elle était donnée aux enfants comme aliment, sous forme de bouillie, et employée en cataplasmes pour les adultes (DIOSCORIDE, *De mat. med.*, II, 114). Hesychius (s.v. *ἀθήρα*) en donne la définition suivante : *βρώμα διὰ πυρῶν καὶ γάλακτος ἡψημένον παρ' Αἰγυπτίοις*, « mets composé de froment et de lait, dont les Egyptiens se nourrissaient ».

⁽⁶⁾ *Die Pflanzen im alten Aegypten*, p. 168.

⁽⁷⁾ *Hist. plant.*, VIII, 4, 3. Ces dénominations sont également relevées par Pline. Il cite les blés d'Alexandrie et de Thèbes, *Hist. nat.*, XVIII, 12, 3, 4.

⁽⁸⁾ Cité par V. LORET, *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 23, n° 17.

⁽⁹⁾ II, 36.

Bien que l'on ait prétendu le contraire ⁽¹⁾, il est clair qu'Hérodote n'a pas employé les mots *ὄλυρα* et *ζεῖα* comme de simples synonymes, mais en tant que noms de deux céréales différentes.

Cela ressort avec la plus grande évidence de ce que Dioscoride a écrit à propos de l'épeautre : *καὶ ἡ ὄλυρα δὲ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἐστὶ τῆς ζεῖας, ἀτροφωτέρα δὲ κατὰ ποσὸν ἐκείνης· ἀρτοποιεῖται δὲ καὶ αὐτὴ καὶ κρίνον ἐξ αὐτῆς ὡσαύτως γίνεται* ⁽²⁾ « *l'épeautre est de la même famille que la zéa, mais il est quelque peu moins nutritif que celle-ci. Cependant, on en fait du pain, et on en tire de même de la farine grossière* » ⁽³⁾.

Voici ce qu'il dit au sujet de la zéa : *ζεῖα διτλή· ἡ μὲν γὰρ ἀπλή, ἡ δὲ δίκοκκος καλεῖται, ἐν δυσὶν ἐλύτροις ἔχουσα συνεζευγμένον τὸ σπέρμα· ἔστι δὲ τροφιμωτέρα μὲν κριθῆς, εὐστομος· ἀτροφωτέρα δὲ πυρῶν ἀρτοποιουμένη* ⁽⁴⁾. « *Il y a deux zéa : l'une simple, l'autre appelée double graine, dont la semence est enfermée dans deux enveloppes. Elle est plus nourrissante que l'orge et de goût agréable; panifiée, elle est moins nutritive que le froment* ».

La *ζεῖα ἀπλή*, qui est la *τίφη* de Théophraste ⁽⁵⁾, et la *ζεῖα δίκοκκος*, la *ζεῖα πολυχίτων* du même auteur ⁽⁶⁾, sont le *Triticum monococcum* L. (blé locular) et le *T. diccoccum* SCHRANK (blé amidonnier). Ce dernier était particulièrement abondant en Egypte. De nombreux échantillons en ont été recueillis dans les tombes ⁽⁷⁾. Schweinfurth a signalé sa présence dans des sépultures préhistoriques ⁽⁸⁾.

M. Gauthier déclare qu'Hérodote, « en cette matière comme en beaucoup d'autres », « s'est laissé abuser par les racontars de ses guides ». Il croit en trouver la preuve dans une autre phrase du même auteur où il signale de nouveau l'emploi fait par les Egyptiens de l'épeautre pour leur alimentation *ἀρτοφάγουσι* ⁽⁹⁾ *δὲ ἐκ τῶν ὀλυρέων ποιεῦντες ἄρτους, τοὺς ἐκεῖνοι κυλλήσις ὀνομάζουσι* ⁽¹⁰⁾, « *ils se nourrissent de pains faits avec de l'épeautre et qu'ils nomment kyllestis* ». Il serait ici « en contradiction avec d'autres textes, le papyrus Anastasi IV, par exemple, où il est dit que le 

⁽¹⁾ BUSSEMAKER et DAREMBERG, *Œuvres d'Oribase*, t. I, p. 567. Une virgule placée malencontreusement dans la plupart des éditions et traductions d'Hérodote déforme le sens de la phrase. M. Gauthier a respecté cette ponctuation certainement abusive : « l'épeautre, que quelques-uns appellent zéa » (*Les fêtes du dieu Min*, p. 96).

⁽²⁾ *Mat. med.*, II, 113.

⁽³⁾ *Κρίνον* (DIOSCORIDE, *op. cit.*, II, 112) est le nom d'une sorte de farine de céréales grossièrement moulues dont on faisait une bouillie (*πόλτος*, la *puls* des Latins), qui servait d'aliment aux gens du peuple.

⁽⁴⁾ *Mat. med.*, II, 111.

⁽⁵⁾ *Hist. plant.*, VIII, 1, 1. C'est aussi le nom que Pline lui donne, *Hist. nat.*, XVIII, 19, 1 et pass.

⁽⁶⁾ *De caus. plant.*, IV, 6, 3.

⁽⁷⁾ V. LORET, *La flore pharaonique*, 2^e édit., p. 23, n° 16. H. SCHÄFER, *Priestgräber*, p. 153 et 161.

⁽⁸⁾ *Die Entdeckung des wilden Urweizens in Palästina*, dans les *Ann. du Serv. des antiq.*, t. VII, p. 197, note 1.

⁽⁹⁾ La citation faite par M. Gauthier contient la leçon *ἀρτογραφέουσι*. Je ne sais à quelle édition il a emprunté cette forme singulière.

⁽¹⁰⁾ II, 77.

klstj... le *κυλλήσις* grec, était fait avec du froment, et des auteurs dignes de toute créance, comme Diodore de Sicile et Strabon, qui mentionnent très clairement des pains de froment. L'emploi de l'épeautre, loin d'être la règle, était donc purement accidentel⁽¹⁾. Hérodote aurait « assisté à la fête de Min, au cours de laquelle (ou après laquelle) on mangeait du pain d'épeautre... Et c'est en constatant que l'on offrait au dieu une poignée d'épeautre, au lieu de froment, qu'il a été amené, par un vice de raisonnement, à généraliser une circonstance purement locale et accidentelle, et à attribuer à tous les Egyptiens l'usage de l'épeautre en guise de froment »⁽²⁾. Et M. Gauthier de conclure « que les Egyptiens d'alors se nourrissaient bien de froment, qu'ils avaient appris depuis plus de deux mille ans à cultiver, mais que leur traditionalisme religieux les avait conduits à conserver l'usage de la céréale grossière et archaïque *bôti* pour le culte de leur très ancien dieu Min »⁽³⁾.

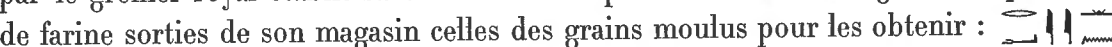
Cette explication ingénieuse s'appuie sur des arguments assez faibles et nullement convaincants. Hérodote a pu exagérer peut-être et trop généraliser en parlant de la répulsion que, de son temps, le blé et l'orge inspiraient aux Egyptiens⁽⁴⁾; mais la question n'est pas là. Le point essentiel porte sur la nature de la céréale qu'ils employaient pour faire leur pain. On ne saurait accuser l'auteur grec de s'être trompé à son sujet, puisqu'il en indique expressément l'espèce : l'épeautre que quelques-uns appellent zéa. Or Dioscoride, dont la compétence et l'exactitude sont indiscutables, classe précisément l'épeautre et la zéa dans la même famille. Au reste, trouvons-nous peut-être chez Strabon la confirmation tacite du dire d'Hérodote. Relevant certains traits particuliers des mœurs des Egyptiens, il écrit : « cet autre détail que donne Hérodote est bien exact et bien particulier à l'Egypte, oui, les Egyptiens pétrissent la boue avec les mains et la pâte à faire le pain avec les pieds »⁽⁵⁾. La remarque qu'il cite suit immédiatement la phrase où le vieil historien expose que les habitants de l'Egypte considèrent comme déshonorant de se nourrir de blé et d'orge, à l'inverse des autres hommes, et tirent leur nourriture de l'épeautre appelée zéa. Si Strabon, dont la bienveillance envers Hérodote n'avait rien d'excessif, et qu'il a accusé d'avoir débité de nombreuses sornettes⁽⁶⁾, l'avait pris ici en faute, il n'aurait pas manqué de relever l'erreur, car la singularité du fait signalé n'a pu échapper à son attention.

⁽¹⁾ *Les fêtes du dieu Min*, p. 96-97.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 97.

⁽³⁾ *Loc. cit.*

⁽⁴⁾ Le nom d'une céréale utilisée pour la panification,                               

« montant du bdt : 1.601 sacs; ce qui fait 112.090 petits pains ». {  (1) « An 2, 7 khoiak jour de retirer le bdt du grand (?) grenier de Memphis pour en faire [des pains] ».  (2) « Rôle de réception du bdt (provenant) du grenier du Pharaon, v. s. f., à Memphis, pour la fabrication de pains à la boulangerie placée sous la direction du gouverneur de Memphis, Neferhotpou ». Dans une liste de livraisons de farine faites à des boulangers, le scribe consignataire des grains délivrés par le grenier royal établit sa balance de compte en mettant en regard des quantités de farine sorties de son magasin celles des grains moulus pour les obtenir :  (3) « remis aux boulangers; farine sk, sacs 7 1/2, ce qui fait, bdt sk (5) de première qualité, sacs 18 3/4 ». La proportion est en général de 1 à 2, 5 (6). Il ressort ainsi clairement que la  dont il s'agit était de la farine de bdt.

Les papyrus de la Bibliothèque nationale dits papyrus Rollin constituent un dossier complet où l'on peut suivre les opérations comptables d'une boulangerie gouvernementale : prise en charge des grains fournis par le grenier royal, décomptes de la farine remise aux ouvriers pour la panification, livraisons des pains à l'entrepôt, enfin, relevé des sorties journalières des pains suivant les besoins de l'administration (7).

(1) Spiegelberg transcrit ce groupe  et le rattache à ce qui suit : *Hw-m-Mnnfr*; il fait du tout le nom du grenier, « die Scheune 'Geschmack in Memphis' », *op. cit.*, p. 13 et 50. La graphie est incertaine, mais ce semble être une épithète se rapportant au grenier, qui était situé « à Memphis » *m Mnnfr*, plutôt qu'un élément du nom donné à celui-ci.

(2) Pap. Bibl. nat. 205. *Op. cit.*, pl. IV b, l. 1.

(3) Pap. Bibl. nat. 206. *Op. cit.*, pl. V a, l. 4-6.

(4) Pap. Bibl. nat. 205. *Op. cit.*, pl. IV a.

(5) Chabas (*Ā. Z.*, t. VII, p. 86) a rapproché  de *cek* « cribler », pensant que l'on nommait ainsi le « blé nettoyé, vanné ». Il s'agit plutôt, il me semble, d'une qualité de bdt particulièrement propre à la fabrication de la farine appelée , de même que l'on choisissait certaines sortes de blé ou d'épeautre pour la préparation du *khondros* (*alica*) et du *tragos*.

(6) Le déchet de la mouture dépasse sensiblement la proportion normale. Suivant Clément-Mullet, 100 kgs de froment en bon état produisent 72 kgs de farine de première qualité, 5 kgs de farine impropre à la panification et 23 kgs de son (*Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awam*, t. II, 1^{re} partie, p. 22, note 1); certains blés donnent jusqu'à 38 % de son. Le rendement en farine serait ici de 40 % seulement. La différence est considérable. Elle peut être due en partie à la nature de la céréale traitée et surtout à l'imperfection des procédés d'extraction anciens; d'autre part, la farine en question étant destinée à l'approvisionnement de la maison du pharaon, il est vraisemblable qu'elle était soumise à un blutage très complet, d'où une augmentation sensible de la quantité des issues.

(7) Les livraisons sont destinées à la maison du roi. L'entrepôt qui les fait est celui du pharaon,  (pap. Bibl. nat., 206; *op. cit.*, pl. V a, l. 6), nommé aussi « entrepôt de la cour »,  (pap. Bibl. nat., 206; *op. cit.*, pl. VII a, l. 2).

Les papyrus 204 et 206 (1) nous ont conservé la liste de trente-deux de ces livraisons faites pendant une période de quatre mois environ, du 7 Thot au dernier jour d'Athyr. La pièce est intitulée :  (2), « prise de pains de la boulangerie placée sous la direction du gouverneur de Memphis, Neferhotpou, à l'entrepôt de la cour ». Les noms des agents préposés à la distribution sont accompagnés du nombre de pains délivrés et de leur poids total :  (3), « 14 Thot, reçu de l'entrepôt de la cour, de la main du scribe Ramesou, de l'entrepôt pur, et du scribe Nakhti, 6.000 kouleshti, ce qui fait 18.000 deben, de l'espèce des kouleshti dont 10 font 30 deben » (4).

Tous les pains mentionnés dans cet état sont des *kouleshti*, et ils se chiffrent par dizaines de mille. Or, la boulangerie dirigée par le gouverneur de Memphis recevait surtout du bdt; il n'est question de froment dans aucune pièce de sa comptabilité. Il est donc facile de conclure : les *kouleshti* étaient faits non pas avec du froment, mais avec du bdt, autrement dit avec l'espèce d'épeautre dénommé zéa, le blé amidonnier (*Triticum dicoccum*). Cette constatation donne entièrement raison à Hérodote.

La dernière preuve invoquée par M. H. Gauthier pour démontrer la prétendue erreur de l'historien est que « des auteurs dignes de toute créance, comme Diodore de Sicile et Strabon, ... mentionnent très clairement des pains de blé » (5). Leur témoignage serait en effet d'un grand poids. J'ai cherché en vain dans leurs ouvrages cette indication précise. Diodore parle plusieurs fois de blé, mais non à propos de pain. Strabon dit que les Egyptiens « font une espèce de pain appelé *κάκεις*, qui a la propriété d'arrêter la diarrhée » (6). Il n'en donne pas la composition.

Une légende transmise par le premier de ces auteurs enseigne que le blé et l'orge furent découverts par Isis à l'état sauvage, confondus avec d'autres plantes. Osiris en inventa la culture (7). Il avait acquis le goût de l'agriculture à Nysa (Νῦσα), ville de l'Arabie Heureuse où il avait été élevé et où les travaux agricoles étaient en honneur. C'est sur ce territoire qu'il trouva la vigne, dont il utilisa aussi les fruits pour la première fois (8). Au temps de la moisson, on battait une gerbe de blé en invoquant

(1) Le pap. 204 fait suite au pap. 206.

(2) Pap. Bibl. nat. 206; *op. cit.*, pl. VI a, l. 2.

(3) Pap. Bibl. nat. 206; *op. cit.*, pl. VI a, l. 4.

(4) Au total 1.638 kgs. Chaque pain pesait 273 grs.

(5) *Les fêtes du dieu Min*, p. 97.

(6) *Geogr.*, XVII, II, 5. Dindorf (*Thes.*, s. v.) a proposé de corriger *κάκεις* en *κυλλάσεις*. Cette conjecture ne paraît pas fondée.

(7) *Bibl. hist.*, I, 14.

(8) *Op. cit.*, I, 15.

Isis; en quelques villes, pendant les fêtes de cette déesse, on portait avec pompe des corbeilles remplies de blé et d'orge en mémoire de ses bienfaits ⁽¹⁾.

Le fond de la fable est égyptien. On en relève une allusion dans le récit du procès soutenu par Horus contre Seth. Osiris, au cours des multiples épisodes de cette action, écrit au Maître universel et à l'ennéade divine pour prendre la défense de son fils posthume, dont la légitimité était contestée, et en profite pour rappeler aux dieux l'incalculable service qu'il leur a rendu :  ⁽²⁾ « C'est moi qui ai fait l'orge et le blé amidonnier pour faire vivre les dieux Il ne s'est trouvé ni dieu ni déesse quelconque pour le faire ». A quoi Râ-Horakhti répond avec insolence :  ⁽³⁾ « Si tu n'avais pas existé, si tu n'étais pas né, l'orge et le blé amidonnier auraient existé quand même ».

Les inscriptions des plus anciennes scènes agricoles associent toujours comme ici, deux céréales : l'orge et le *bdt*. Elles sont de même citées conjointement dans les textes des pyramides. Elles figurent parmi les offrandes faites aux dieux ⁽⁴⁾, à qui une gerbe de *bdt* était aussi offerte le jour de la fête de la moisson, coutume qui se prolongea jusqu'à l'époque romaine ⁽⁵⁾. La culture de ces plantes remontait donc aux premiers âges de la civilisation égyptienne; un mythe s'était créé au sujet de leur origine, qui leur conférait une sorte de caractère sacré. Diodore de Sicile en parle, et son héros, Osiris, l'inventeur de la culture du blé et de l'orge, est présenté aussi dans les textes religieux, comme le dieu des grains, qui nourrit les hommes avec sa propre substance. Mais l'auteur grec parle du blé, alors que ni *bdt* ni son dérivé copte $\kappa\omega\tau\epsilon$, $\kappa\omega\text{---}$, n'ont cette signification. Le sens du mot égyptien lui était sans doute inconnu, il l'a traduit improprement par $\pi\upsilon\rho\acute{o}s$. D'autre part, de son temps, le blé était cultivé abondamment en Egypte, qui en expédiait des quantités considérables à l'étranger, où il était fort apprécié à cause de sa qualité ⁽⁶⁾. Il semble par suite assez naturel qu'il ait pu voir en lui l'une des deux céréales mentionnées dans la légende dont il s'est fait l'interprète. Certains détails de celle-ci prouvent du reste qu'il se souciait peu de l'exactitude de ses informations et de se contredire. Après avoir écrit qu'Osiris avait pris le goût de l'agriculture à Nysa, ville de l'Arabie Heureuse, voisine de l'Egypte, et où il avait été élevé, puis précisé, en citant des vers d'un hymne homérique, qu'elle est « assise sur une colline verdoyante loin de

⁽¹⁾ *Op. cit.*, I, 14.

⁽²⁾ A. GARDINER, *The Chester Beatty papyri n° 1*, p. 24-25 et pl. XIV a, l. 12.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 25 et pl. XV a, l. 2-3.

⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 376, 379; t. VII, p. 83, 242.

⁽⁵⁾ H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 63. E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 384, 393; t. VI, p. 280-281. *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 69. LEPSIUS, *Denkm.*, Abth. IV, pl. 102.

⁽⁶⁾ Il était encore très réputé après la conquête arabe; cf. YA'KUBI, *Les pays*, trad. G. WIET, p. 185.

la Phénicie et près des courants de l'Ægyptos» (le Nil) ⁽¹⁾, il dit que le dieu fonda, au cours de son voyage dans l'Inde, « un grand nombre de villes, entre autres Nysa, ainsi appelée en mémoire de la ville d'Egypte où il avait été élevé » ⁽²⁾.

Dureau de la Malle s'est servi de ces indications bien incertaines pour tenter de déterminer l'habitat primitif du froment et de l'orge. Ses recherches l'ont conduit à situer Nysa en Palestine ⁽³⁾. On a trouvé depuis, il est vrai, des échantillons de blé amidonnier (*Triticum dicoccum* L.) à l'état sauvage dans la région de l'Hermon ⁽⁴⁾, mais il est douteux que cette découverte ait le moindre rapport avec la Nysa, placée successivement en Arabie Heureuse et en Egypte par Diodore, pas plus qu'avec la céréale dont Osiris passait pour avoir enseigné la culture. Car, si la légende est foncièrement égyptienne, elle a cependant subi des altérations dans la forme où elle nous a été transmise, Diodore ayant surtout cherché à établir, comme d'autres l'ont fait, une relation étroite entre Osiris et Dionysos. La mention de Nysa est un artifice destiné à mieux démontrer leur complète identité ⁽⁵⁾. La double localisation de cette ville, prouve le peu de crédit qu'il faut lui accorder. Elle résulte d'une confusion due, il semble, à l'habitude prise par quelques auteurs de désigner les deux bandes de terre situées à droite et à gauche du Nil, et qui constituent l'Egypte, par les noms des pays limitrophes. « A Héliopolis, écrit Strabon ⁽⁶⁾, commence la partie du cours du Nil dite au-dessus du Delta. Et comme on appelle *Libye* tout ce qu'on a à sa droite en remontant depuis là, y compris même les environs d'Alexandrie et ceux du Lac Maréotis, et *Arabie* tout ce qu'on a à sa gauche, Héliopolis, on le voit, se trouve être en Arabie ». Parlant des pierres de la grande pyramide, Diodore de Sicile dit qu'elles viennent d'Arabie ⁽⁷⁾. Il est clair qu'il entendait par là les carrières de calcaire de Toura, situées dans le Gebel Mokattam, d'où ont été extraites en effet les pierres de revêtement des pyramides de Giza.

Hormis le rôle attribué à Osiris et explicitement confirmé par les textes religieux, la fable a été profondément hellénisée. On n'en saurait rien tirer de certain concernant l'origine et la nature de la céréale introduite en Egypte par le dieu, laquelle, selon Diodore, serait le blé, mais qui, suivant la tradition locale, ne peut être que le *bdt*.

⁽¹⁾ DIODORE DE SICILE, *Bibl. hist.*, I, 15.

⁽²⁾ *Op. cit.*, I, 19.

⁽³⁾ *Ann. des sciences naturelles*, t. IX.

⁽⁴⁾ G. SCHWEINFURTH, *Die Entdeckung des wilden Urweizens in Palästina*, dans *Ann. du Serv. des antiq.*, t. VIII, p. 193 et suiv.

⁽⁵⁾ La découverte de la vigne, à Nysa, attribuée à Osiris (DIODORE, I, 15), est une transposition du mythe de Dionysos. Les lieux portant le nom de Nysa étaient assez nombreux. La plupart étaient consacrés à ce dieu.

⁽⁶⁾ *Géogr.*, XVII, 30.

⁽⁷⁾ *Bibl. hist.*, I, 63.

La philologie nous vient heureusement en aide. Elle nous met en présence d'un fait précis, infiniment plus sûr, par sa source et sa date, que les rapports des auteurs grecs, trop souvent peu fidèles ou déformés. Ed. Meyer ⁽¹⁾ a fort opportunément attiré l'attention sur la comparaison faite par M. B. Hrozny entre l'égyptien *bdt* et l'akkadien *buṭuttu*, blé amidonnier (Emmer), *Triticum dicoccum* ⁽²⁾. L'identité est incontestable. La forme la plus ancienne du terme égyptien 𓂏𓂛𓂏 correspond consonantiquement au babylonien. La persistance de l' ω (= ou) dans le copte $\kappa\omega\tau\epsilon$, $\kappa\omega\text{ⲧ}$, accuse la présence d'un w à la première syllabe. Le mot a passé de *búdwtw* à *búdtw* par contraction, puis à 𓂏𓂛 *búty*, *búte*, dans sa forme secondaire en usage dès le Moyen Empire, la désinence *w* (𓂏𓂛 est du masculin, comme le copte, $\kappa\omega\tau\epsilon$, contrairement à ce qu'on admet d'ordinaire) ⁽³⁾ s'étant affaiblie en *e*, *i*, à la suite de la réduction des deux dernières syllabes en une seule.

La remarque faite par Hrozny apporte la confirmation décisive de l'assertion d'Hérodote suivant laquelle les Egyptiens se nourrissaient d'épeautre appelée zéa, c'est-à-dire de blé amidonnier ($\zeta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \delta\acute{\iota}\kappa\omicron\kappa\omicron\varsigma$), et de celle concernant les pains $\kappa\upsilon\lambda\lambda\acute{\eta}\sigma\eta\varsigma$, 𓂏𓂛𓂏𓂛 que les pièces de comptabilité de la boulangerie gouvernementale de Memphis, conservées à la Bibliothèque nationale, permettent de vérifier. L'historien, dans le dernier cas, s'est servi du mot $\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$ dans le sens de $\zeta\epsilon\acute{\iota}\alpha$, comme il l'avait déjà fait.

Les deux termes ont perdu par la suite leur signification propre et ont été souvent interprétés de façons fort différentes dans les ouvrages d'écrivains orientaux ⁽⁴⁾. Le dérivé copte de *bdt*, $\kappa\omega\tau\epsilon$, a subi le même sort. Il traduit le mot $\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$ dans les textes bibliques ⁽⁵⁾, mais est rendu diversement à son tour, dans les *scalæ*, par درا « dourah », حمص « pois chiche » ⁽⁶⁾ et دخن « millet » ⁽⁷⁾, qui sont les équivalents donnés à $\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$ et à $\zeta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ par certains auteurs arabes ⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ *Histoire de l'antiquité* (trad. Moret), t. II, p. 126 et 183.

⁽²⁾ *Über das Bier im alten Babylonien und Ägypten*, dans *Anz. der Wien Ak., phil. Cl.*, Déc. 1918. M. Hrozny a traité de nouveau le sujet dans une communication faite au XX^e Congrès des orientalistes qui s'est tenu à Bruxelles en septembre 1938. Un résumé de cette communication, intitulée *Sur quelques rapports entre Sumer-Akkad et l'Égypte au IV^e millénaire avant J.-C.*, figure dans les *Actes du congrès*, p. 131-133.

⁽³⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 486. Les mêmes auteurs donnent à *bdt* le sens d'« Emmer » et de « Spelt ». Ce ne peut être à la fois le nom du blé amidonnier et celui de l'épeautre.

⁽⁴⁾ Cf. I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 104.

⁽⁵⁾ E. W. CRUM, *A coptic dictionary*, p. 16.

⁽⁶⁾ Dans la *scala* bohaïrique du Patriarcat copte du Caire; voir V. LORET, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 62. Plusieurs égyptologues, trompés par cette synonymie récente et abusive, ont interprété *bdt* par « dourah », sens qu'il n'a jamais eu. Une confusion analogue s'est produite au sujet du mot $\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$ dans les vieilles traductions des *Histoires* d'Hérodote. Celle de P. Saliat, revue et corrigée sur l'édition de 1575 par E. Talbot (Paris, 1864), le rend par « dourah ou épeautre »; une autre, due à A.F. Mior (Paris, 1822), par « sorgho », *Holeus sorghum*.

⁽⁷⁾ *Scalæ* saïdiques de la Bibliothèque nationale, n° 43, fol. 115, et n° 44, fol. 114.

⁽⁸⁾ I. Löw, *loc. cit.*

Ces synonymies s'expliquent malaisément, et surtout leur généralisation. Elles ne sont certainement pas d'origine égyptienne et, par là même, elles n'offrent pas le moindre intérêt en ce qui touche le sens véritable de $\kappa\omega\tau\epsilon$, et, à plus forte raison celui de *bdt*.

Après avoir désigné exclusivement — il semble — le blé amidonnier, 𓂏𓂛 est devenu un nom générique sous lequel on a classé plusieurs grains alimentaires de la même famille. Les textes du Nouvel Empire signalent déjà trois espèces de *bdt* différenciées par un nom de couleur : le blanc, le rouge et le noir. Deux, le blanc et le rouge, servaient pour la boulangerie ⁽¹⁾; le noir figure seulement dans la pharmacopée ⁽²⁾. Ils me paraissent correspondre à l'épeautre, à la zéa et à la tiphé qui, au dire de Pline, étaient cultivés en Égypte ⁽³⁾. Tous trois fournissaient une farine panifiable. Suivant le même auteur, les Égyptiens fabriquaient avec de l'épeautre appelé *arinca* un médicament du nom d'*athera* ⁽⁴⁾, lequel, suivant Dioscoride, était fait avec la zéa ⁽⁵⁾.

L'identité d'un des *bdt* avec le blé amidonnier ($\zeta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \delta\acute{\iota}\kappa\omicron\kappa\omicron\varsigma$) fixe presque sûrement celle des deux autres. *Bdt* semble être devenu en effet, abusivement, l'équivalent absolu d' $\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$ qui, dans le langage courant, désignait non seulement l'épeautre, mais aussi les zéa indifféremment; ce qui a été souvent une cause de méprises ou d'incertitudes. C'est pourquoi Hérodote, dans la phrase précitée, a jugé nécessaire de préciser que l'olyra dont il parle est celle que l'on appelle zéa; et nous venons de voir que Pline prend aussi la précaution de donner à l'épeautre qu'il désigne son nom spécifique d'*arinca*.

Les mêmes confusions entre l'épeautre et les zéa se relèvent chez les auteurs arabes, qui ont d'ailleurs emprunté le fond de leur documentation aux Grecs; ils y ajoutent parfois quelques observations personnelles intéressantes. Ibn al-Baïṭār signale ces céréales sous leurs noms grecs et arabes, ce qui permet de relever certaines contradictions, qui mettent en évidence le sens étendu donné au terme $\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$ par les Grecs. « أوليرا ($\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$), c'est une espèce de graine comestible connue sous le nom de *kanib* (كَنْيَب) dans le langage du Yémen » ⁽⁶⁾. Il dit, à propos du *kanib* : « c'est une espèce d'*alas* (عَلَس) qui porte une seule graine dans une enveloppe. Elle est connue sous ce nom dans le Yémen » ⁽⁷⁾; il cite ensuite le texte de Dioscoride relatif à l' $\delta\lambda\upsilon\rho\alpha$ ⁽⁸⁾,

⁽¹⁾ *Livre des morts* (édit. W. Budge), chap. LII, 6; LXVIII, 9; CII, 5; CLXXIII, 33, CLXXXIX, 7.

⁽²⁾ *Pap. Hearst* (édit. Wreszinski), IV, 4; X, 5.

⁽³⁾ *Hist. nat.*, XVIII, 19, 1.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, XXII, 57, 3.

⁽⁵⁾ *Mat. med.*, II, 114. Hippocrate recommande déjà l'emploi de la zéa en médecine : cataplasme de zéa pilée avec sa balle et de figues sauvages, pour certaines maladies des femmes (*Œuvres complètes d'Hippocrate*, trad. E. Littré, t. VIII, p. 245); fumigations vaginales avec de la zéa moulue, de la myrrhe et de l'encens (*op. cit.*, t. VIII, p. 507, § 34).

⁽⁶⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. I, n° 204.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. III, n° 1979.

⁽⁸⁾ *De mat. med.*, II, 113.

mais sans raison valable, car Dioscoride parle exclusivement de l'épeautre et constate qu'il est de la même famille que la zéa, mais plus petit. Les caractéristiques indiquées par Ibn al-Baitār sont celles de la *ζειά ἀπλῆ*, *Triticum monococcum* ⁽¹⁾. Quant à l'*'alas* (علس), « c'est, dit-il, l'*espelta* (اسفالتة) ⁽²⁾ dans la langue vulgaire d'Espagne ». Après avoir donné de nouveau la traduction de l'article de Dioscoride concernant l'*ὄλυρα*, il ajoute : « Il y en a deux espèces, l'une à deux grains, l'autre à trois grains » ⁽³⁾. Il réunit ici, sous une dénomination commune, la *ζειά δικόκκος* ⁽⁴⁾, *Triticum dicoccum*, et l'épeautre proprement dit. Parlant ailleurs de la zéa, il fait de son nom un synonyme de celui de l'épeautre : « ζεία (ζειά), c'est le nom grec de ce que l'on appelle dans la langue vulgaire de l'Andalousie *espelta* (اسفالتة), et c'est en arabe l'*'alas* (علس) ⁽⁵⁾ ». Dioscoride, au contraire, distingue la zéa de l'épeautre et les décrit séparément.

Il est clair que pour lui علس est l'équivalent d'*ὄλυρα* dans son sens le plus large et qu'il comprend sous cette dénomination commune l'épeautre et les zéa. C'était pour les coptes le cas de ⲛⲟⲩⲣⲉ = *ὄλυρα* et probablement aussi, avant eux, celui de 𐩢𐩣𐩬, du moins à partir du Nouvel Empire. L'hébreu חֲרִיִּץ a la même signification générique. Par contre, à l'exemple de la plupart des auteurs orientaux, et singulièrement les Arabes, Ibn al-Baitār fait une place à part aux deux zéa et les identifie abusivement avec le *χόνδρος* (l'*alica* des Romains) ⁽⁶⁾ et le *τράγος*, lesquels ne désignent pas ces céréales, mais le gruau fait avec leurs graines décortiquées. Il leur consacre plusieurs articles, dont un assez développé, où il reproduit l'opinion de divers autres écrivains. « *حنطة رومية* » (*blé grec*), c'est le *خندروس* (*χόνδρος*) ⁽⁷⁾. « *خندروس*, c'est une sorte de zéa à double graine » ⁽⁸⁾. Il cite à l'appui Dioscoride (II, 118, *χόνδρος*). Le texte auquel il se réfère n'exprime rien de semblable : *ὁ δὲ χόνδρος γίνεται μὲν ἐκ τῆς καλουμένης δικόκκου ζειᾶς*, « le khondros est fait avec la zéa appelée double graine » (*Triticum dicoccum*). Il signale encore, comme autre nom du *khondros*, celui

⁽¹⁾ Cf. Dioscoride, *op. cit.*, II, 111.

⁽²⁾ Les manuscrits portent اشقالية. La même orthographe se retrouve dans le *Kitāb al-felāḥah* d'Ibn al-Awwam, à côté de اشقالية (Clément-Mullet, *Le livre de l'agriculture d'Ibn al-Awwam*, t. I, p. 17 et t. II, p. 26). Leclerc (*op. cit.*, t. II, n° 1083 et 1580) corrige en اسفالتة. La leçon اسفالتة, telle qu'elle est donnée dans I. Löw, *Aramaäische Pflanzennamen*, p. 103, et que j'adopte ici, paraît préférable, étant plus proche de la transcription littérale du nom espagnol de l'épeautre et du latin *spelta* dont il dérive.

⁽³⁾ L. Leclerc, *op. cit.*, t. II, n° 1580.

⁽⁴⁾ Dioscoride, *op. cit.*, II, 111.

⁽⁵⁾ L. Leclerc, *op. cit.*, t. II, n° 1083.

⁽⁶⁾ *Χόνδρον ἐκάλουν οἱ παλαιοὶ τὸν ἄλικα*, « les anciens appelaient l'*alica* khondros », Dietz, *Scholia in Hippocratum et Galenum*, t. I, p. 298, d'après le commentaire d'Etienne sur Galien. Le mot *άλιξ* figure déjà avec ce sens dans les œuvres de Galien (édit. Kühn, t. XII, p. 835). Cf. l'hébreu rabbinique חֲרִיִּץ, I. Löw, *op. cit.*, p. 104.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. I, n° 716.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, t. II, n° 825.

de *شعير رومي* « *orge grecque* » ⁽¹⁾, évidemment synonyme de *حنطة رومية* « *blé grec* ». Cette double dénomination s'explique par les comparaisons faites tantôt avec l'orge, tantôt avec le blé ⁽²⁾.

Sous le titre *سُلت*, il traite du *τράγος*. Il s'agit d'une simple compilation un peu confuse où les citations d'auteurs grecs ont été mal comprises. J'en retiendrai seulement l'essentiel. « *سُلت* » ABOÛ HANĪFA. C'est une espèce d'orge que l'on soumet au frottement et que l'on décortique de manière à la rendre pareille à du blé. Elle croît en pays arabe (*var. persan*) et il y en a deux espèces. On lui donne en persan le nom de *bendja* (البندجه), qui veut dire orge dénudée. — AL-GHAFEKY. Le *soult* est mentionné par Galien dans son *Traité des aliments*, et il le décrit sous le nom de *tiphé* (طيف). Dioscoride ne parle pas de la tiphé, mais il parle du tragus que plusieurs commentateurs ont pris pour le soult. On peut donc les considérer comme une seule substance, ou bien comme deux espèces distinctes et rapprochées. — GALIEN, dans le premier livre des *Aliments*. La tiphé est une espèce de froment auquel certaines personnes donnent le nom de petit froment ⁽³⁾; il est plus brun que le froment et d'une nuance plus rapprochée du rouge. Il est dur, compact, beaucoup plus petit que le froment, dont il se rapproche par sa constitution... Son enveloppe ressemble à celle de l'orge. La plante ne fournit qu'un épi grêle... Le pain que l'on en prépare est bon tant qu'il reste chaud, et vaut mieux que le pain fait avec l'olyra; mais en refroidissant, il devient extrêmement lourd... — Dioscoride (II, 115). Le *tragus* ressemble à une espèce de graine que l'on appelle *khondros* qui est beaucoup plus nourrissante, le tragus contenant beaucoup de son ⁽⁴⁾.

Abouh Hanīfa, en divisant le *sult* en deux espèces, semble l'assimiler aux zéas. Al-Ghafeky le rapporte à la seule *τίφη*. Il note que Dioscoride ne parle pas de celle-ci, mais seulement du *τράγος*. L'auteur grec la mentionne au contraire; il lui donne le nom moins usité de *ζειά ἀπλῆ* ⁽⁵⁾ (*Triticum monococcum*). Il entend par *τράγος* la graine de cette zéa traitée de la même manière que la *ζειά δικόκκος* pour la préparation du *χόνδρος* (*alica*), dont elle présente ainsi l'aspect : *τράγος τὸ σχῆμα μὲν παραπλησίως τῷ χόνδρῳ ἔοικεν* (*var. ἔχειν*) ⁽⁶⁾ « le tragos a une apparence à peu près semblable à celle du khondros ». Ce passage a été mal compris par le traducteur arabe. Il ne peut y

⁽¹⁾ *Op. cit.*, t. II, n° 1322.

⁽²⁾ Cf. I. Löw, *op. cit.*, p. 164, n° 118 : *χόνδρος* = *كندم رومي* (pers. *كندم*).

⁽³⁾ *Πιθανὸς δὲ ἂν τις ὀνομάζοι μικρὸν πυρὸν τὴν τίφην, καὶ τῇ χροῇ καὶ τῇ πυκνότητι... ἔοικεν αὐτῷ*, « on appellerait avec raison petit froment le petit épeautre, car ce dernier ressemble au froment par sa couleur, sa densité ». BUSSEMAKER et DAREMBERG, *Œuvres d'Oribase*, t. I, p. 8-9. Je cite Oribase, qui reproduit le texte de Galien, n'ayant pas d'édition des œuvres de celui-ci sous la main.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. II, n° 1209.

⁽⁵⁾ *De mat. med.*, II, 111.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, II, 115.

avoir d'équivoque à son sujet lorsqu'on se reporte au texte précité, où il est précisé que le *χόνδρος* est fait avec la zéa appelée double graine. C'est du reste dans le même sens que Théophraste parle du *khondros* à propos des espèces d'orge « dont on fait des pains savoureux et de la bonne *alica* », ἐξ ὧν καὶ ἄρτοι ἡδεῖς καὶ χόνδρος καλός⁽¹⁾.

Ibn al-Awwam, qui est antérieur à Ibn al-Baītār de près d'un siècle, écrit dans son *Kitāb al-feldhah*, au chapitre de la culture de l'orge : « On lit dans l'Agriculture nabathéenne, qu'on cultive dans le climat de la Babylonie une espèce d'orge nommée *kolbā* (كلبا); on l'appelle aussi orge sans écorce (orge nue)⁽²⁾. Elle a la forme du froment, mais elle n'a pas plus de densité en elle-même que l'orge; son épi ressemble à celui de l'orge... Suivant un autre auteur, le *kolbā* ressemble au froment et quelques auteurs le nomment orge grecque »⁽³⁾. Et, au chapitre suivant, concernant le حشاكى : « On lit dans l'Agriculture nabathéenne que, parmi les céréales cultivées dans la Babylonie, il en est une nommée par les Grecs *khondros*; elle ressemble au *kolbā*, sinon que le grain en est plus gros; la couleur est la même dans l'une et l'autre; elle porte ses grains accouplés deux par deux »⁽⁴⁾.

Le *hūshaky* est la ζειὰ δίκοκκος. Il est facile de reconnaître dans le *kolbā*, grâce au synonyme arabe سلت qui traduit le mot nabathéen, la ζειὰ ἀπλῆ ou τρίζη (*Triticum monococcum*). Cependant, la dénomination de شعير رومى qui, selon certains auteurs, lui serait de même propre, est surtout réservée à la ζειὰ δίκοκκος. Ibn al-Baītār la donne comme équivalent de *χόνδρος*, et 'Abd ar-Razzāq, au début du xvi^e siècle, lui attache encore ce sens : « خندروس. C'est le *soult* (سلت). Ce n'est pas l'orge du Prophète (الشعير النبى) »⁽⁵⁾; au contraire, il se rapproche plutôt du blé, avec la différence, toutefois, qu'il est plus long. On l'appelle aussi orge grecque (شعير رومى), à ce qu'on dit. Nous ne lui connaissons chez nous [en Algérie], d'autre nom que celui de *soult* »⁽⁶⁾. Il semble étendre ce nom au groupe tout entier des épeautres, pour le moins aux zéa, comme on l'avait sans doute fait avant lui : Aboû Ḥanīfa signale en effet deux espèces de *sult* et en cite le nom persan, بنجه; qui, dit-il, signifie « orge nue » (γυμνή κριθή, *Hordeum nudum*).

Le *sult* désigne en fait plusieurs types de céréales dont les glumes ne sont pas adhérentes aux graines, telles certaines variétés d'épeautre et d'orge⁽⁷⁾, appelées nues

⁽¹⁾ *Hist. plant.*, IV, 4, 9.

⁽²⁾ Le texte arabe porte ici le mot سلت, CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awwam*, t. II, p. 25, note 1.

⁽³⁾ CLÉMENT-MULLET, *op. cit.*, t. II, p. 46.

⁽⁴⁾ *Loc. cit.*

⁽⁵⁾ Cf. شعير كَبْوَى (SCHWEINFURTH, *Arabische Pflanzennamen*, p. 78), nom d'une des formes de l'orge vulgaire.

⁽⁶⁾ L. LECLERC, *Kachef er-roumoutz*, p. 150, n° 340.

⁽⁷⁾ « L'orge, particulièrement, est nue, ainsi que l'*arinca* » (*Triticum Spelta*), « hordeum maxime nudum, et *arinca* », PLINÉ, *Hist. nat.*, XVIII, 10, 9.

pour cette raison, et celles qui, par leurs caractères morphologiques, présentent des affinités à la fois avec l'orge et le froment. Oribase dit que les orges nues et sans écorce (γυμναι καὶ ἄφλοιοι) se rapprochent beaucoup plus du froment que les autres⁽¹⁾. Selon lui, il y a plusieurs céréales semblables qui ne sont pas tout à fait de la même espèce. Quelques-unes tiennent le milieu entre l'orge et le petit épeautre (τρίζη) ou entre le froment et le petit épeautre; d'autres se rapprochent beaucoup du grand épeautre (ἐλυρα), de l'orge, du petit épeautre ou du froment; il y en a d'autres encore qui ressemblent au grand millet (ἐλυμος) ou au petit millet (κέγχρος); les uns portent des noms simples, comme la graine qu'on appelle en Italie *sitanium* (σιτάνιον), les autres des noms composés, comme celle qu'on nomme en Cappadoce orge nue (γυμνή κριθή) et celle qui, en Bithynie, a reçu le nom d'épeautre-froment (ζεόπυρον)⁽²⁾.

On trouve également ces dénominations complexes dans la nomenclature botanique des Orientaux où, comme chez les Grecs, elles sont données à des céréales différentes mais offrant des particularités communes. C'est le cas des طرمير des Nabathéens. Ibn al-Awwam s'explique brièvement et peu clairement à leur sujet : « le *tharmir* qui est le *thourmaki* (ظрмаكى) des mêmes (les Nabathéens) »⁽³⁾. Il indique la nature des terrains les mieux appropriés à la production du طرمير القمح et du طرمير الشعير, qui conviennent également au طرمير (l'épeautre en général)⁽⁴⁾; et, plus loin, le mode de culture du ظрмаكى, ajoutant que celui-ci ressemble au حشاكى (ζειὰ δίκοκκος)⁽⁵⁾, dont il a été question précédemment⁽⁶⁾. Le traducteur d'Ibn al-Awwam s'est montré hésitant sur leur détermination. Après en avoir donné la définition suivante : « le *tharmir* le *thourmaki* des Nabathéens, *chondros* des Grecs, *spelta* ou *zeocrithon*, طرمير الشعير, طرمير القمح indéterminés »⁽⁷⁾, il estime que « le *tharmir* de l'orge pourrait bien être le *zeocrithon* et celui du blé le petit épeautre »⁽⁸⁾. Il ressort de la comparaison faite entre le *tharmir* ou *zurmāky* et le *hūshāky* que le premier ne peut pas être confondu avec le *khondros*, auquel l'auteur a consacré d'ailleurs un chapitre spécial⁽⁹⁾, mais qu'il s'agit d'une sorte de blé analogue comprenant deux variétés dont les noms marquent les affinités respectives qui rapprochent l'une de l'orge, l'autre du froment. Le طرمير الشعير correspond à l'épeautre-orge, *zeocrithon*. Le طرمير القمح est l'épeautre-froment, *ζεόπυρον*, dont parle Oribase; il est impossible

⁽¹⁾ BUSSEMAKER et DAREMBERG, *Oeuvres d'Oribase*, t. I, p. 26.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 9.

⁽³⁾ CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awwam*, t. I, p. 17.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. II, 1^{re} partie, p. 29.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. II, 1^{re} partie, p. 47.

⁽⁶⁾ Voir ci-dessus, p. 524.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. I, index, p. 12.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, t. I, 1^{re} partie, p. 29, en note.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. II, 1^{re} partie, p. 46-47.

d'y voir le petit épeautre, *τίφη* (*ζειά ἀπλῆ*), déjà décrit par Ibn al-Awwam sous le nom de *كبا*, et qu'il considère comme une espèce d'orge, l'orge nue ⁽¹⁾.

La classification des grains en nus et vêtus paraît avoir été étendue à d'autres céréales que le blé et l'orge. Ibn al-Awwam appelle *بنج* *bendj* une « espèce de millet dont la graine, dépourvue d'écorce, sert de nourriture aux habitants de l'Abyssinie et à diverses populations » ⁽²⁾. Le mot *bendj* désigne la jusquiame en arabe, il appartient par conséquent à une autre langue. Clément-Mullet s'est livré à son sujet à plusieurs conjectures, dont aucune n'est satisfaisante, et a conclu qu'il y avait là « une de ces confusions de noms si fréquentes chez les Arabes » ⁽³⁾. L'auteur mentionne pourtant ce même *bendj* à côté du panic (*دخن*), lorsqu'il traite de la culture de la dourah (*ذرة*) ⁽⁴⁾; l'hypothèse d'une erreur est donc à écarter. Leclerc a d'ailleurs fait remarquer à ce propos que les traducteurs de Sérapion donnent au mot *سلت* un synonyme persan, *بنج*, qui se retrouve dans les notes de la traduction arabe de Dioscoride ⁽⁵⁾. On doit ajouter qu'Aboû Hanîfa cite également le terme *بنجة* comme nom du *sult* en persan et précise qu'il signifie « orge nue » ⁽⁶⁾. Cette constatation prouve que l'on appliquait indifféremment le même nom à des céréales très diverses en prenant pour point de comparaison un caractère extérieur commun qui servait à leur classification générale. Elle fournit une explication possible des traductions *درا* et *دخن*, *a priori* arbitraires, du copte *κωτε* dans les *scalæ*.

Ces synonymies un peu obscures rendent parfois les identifications difficiles, en raison des confusions qui ont pu se produire à leur passage d'une langue dans l'autre. Faute de termes botaniques arabes équivalents, les premiers traducteurs ont parfois transcrit simplement les noms grecs, dont ils ne saisissaient peut-être pas toujours le sens précis; et les compilateurs ont reproduit par la suite leurs citations sans en contrôler le bien fondé ni l'exacte application. C'est ce qui s'est produit pour le *χόνδρος* (*alica*) et le *πράγος* qui, chez les Grecs et les Romains, désignaient non pas une céréale déterminée, mais des grains de nature variable, froment, épeautre, orge, traités de certaine manière pour être employés à la confection d'un aliment ⁽⁷⁾. Une autre complication résulte de la qualification de « nue » donnée à certaines céréales. Les botanistes modernes répartissent les blés en deux groupes : les blés nus et les blés vêtus. Dans le premier figurent les froments : *Triticum sativum*, *T. turgidum*,

⁽¹⁾ *Op. cit.*, t. II, 1^{re} partie, p. 46.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. II, 1^{re} partie, p. 80.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. II, 1^{re} partie, p. 80, note 1.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. I, 1^{re} partie, p. 77.

⁽⁵⁾ *Traité des simples par Ibn el-Beïthar*, t. II, p. 277.

⁽⁶⁾ Voir ci-dessus, p. 523.

⁽⁷⁾ On trouvera des notes très documentées à leur sujet dans BUSSEMAKER et DARENBERG, *Oeuvres d'Oribase*, t. I, p. 559-561 et p. 567. Il est dit dans la première que le *khondros* des Grecs était à base de froment. Théophraste (*Hist. plant.*, IV, 4, 9) parle cependant de l'orge dont on fait le « bon *khondros* ».

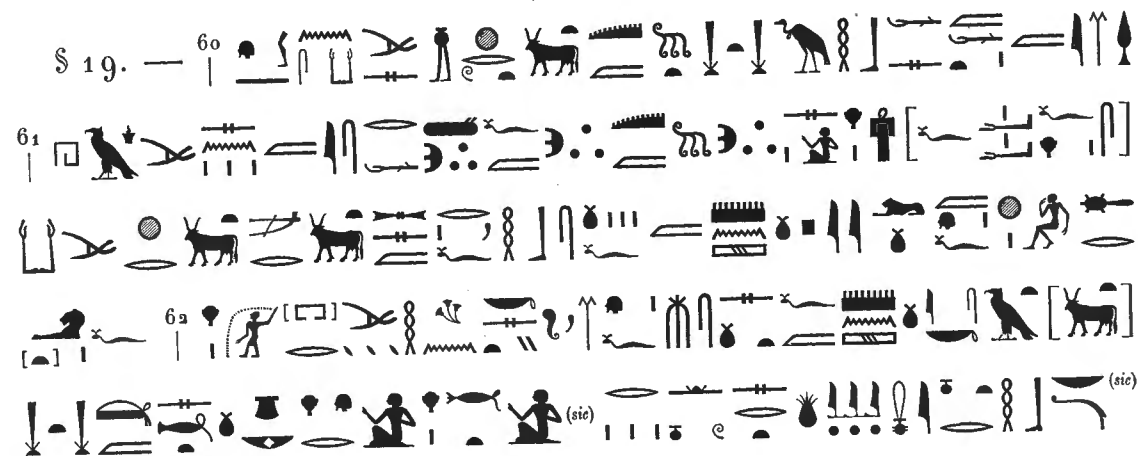
T. durum, etc., dont les graines ne sont pas entourées de glumes. Le second comprend les épeautres : *Triticum spelta* (grand épeautre), *T. dicoccum* (blé amidonnier) et *T. monococcum* (blé locular, petit épeautre), aux fruits desquels les glumes restent attachées. Les anciens semblent avoir connu une classification comparable. Ils parlent cependant d'épeautre nu ⁽¹⁾ et, comme nous l'avons vu ⁽²⁾, de céréales tenant à la fois du froment et du grand ou du petit épeautre, auxquelles ils donnent un nom en rapport avec cette ressemblance, entre autres l'épeautre-froment, *ζεόπυρον*, qui est probablement le *طرمير القمح* des Nabathéens. On pourrait donc être tenté de rechercher le *bdt* parmi ces espèces particulières, dont plusieurs paraissent avoir été surtout répandues en Orient dans le passé et qui, comme l'épeautre en Egypte, ont cessé d'être cultivées. Un certain nombre de données sûres et concordantes permettent d'écarter cette hypothèse. Du blé amidonnier a été trouvé dans des tombes prédynastiques. *Bdt* répond exactement au nom de ce blé en akkadien. La culture du *bdt* est représentée et prédomine dans les scènes agricoles dès les premières dynasties. L'analyse des cinq pains, l'un datant du règne d'Aménophis II, les autres de la période gréco-romaine a permis d'établir qu'ils étaient faits avec de la farine de blé amidonnier ⁽³⁾. Les débris de glumes incorporés à la pâte prouvent qu'il s'agit d'un blé vêtu et non d'une des espèces intermédiaires signalées par les auteurs anciens. Or la comptabilité administrative de la boulangerie pharaonique de Memphis, contemporaine de Séthi I^{er} apporte la preuve que l'on se servait de *bdt* pour la fabrication des pains *ⲁⲓⲓⲓⲓⲓⲓ*, les *κυλλήσις* dont parle Hérodote et qui, selon lui, étaient faits d'épeautre. Le même auteur complète ailleurs cette indication en précisant que les Egyptiens se nourrissaient d'épeautre appelé *ζειά*. Ce nom était donné de façon générale au *Triticum dicoccum* et au *T. monococcum* mais est toujours suivi en ce cas d'une épithète, *δικοκκος*, *πολυχίτων* ou *ἀπλῆ*; employé seul, il désigne le blé amidonnier, le petit épeautre étant plus communément nommé *τίφη*. Le *bdt* a conservé à travers les siècles, à côté de l'orge, une place d'honneur dans la littérature sacrée et les cérémonies religieuses. Il y a probablement lieu de voir en lui le blé dont la culture, avec celle de l'orge, passait pour avoir été enseignée par Osiris aux Egyptiens.

Ces quelques remarques démontrent l'identité du *bdt* et du blé amidonnier. La question mériterait évidemment un examen plus approfondi, auquel je ne puis me livrer ici. D'autres, mieux qualifiés que moi par leurs travaux sur la botanique antique, l'entreprendront peut-être. Je ne pense pas que leurs recherches les conduisent à une conclusion sensiblement différente de la mienne.

⁽¹⁾ Cf. ci-dessus, p. 524, note 7, la citation de Pline.

⁽²⁾ Voir ci-dessus, p. 524-525.

⁽³⁾ L. BORCHARDT, *Ein Brot*, dans *Ä. Z.*, t. LXVIII, p. 73.



§ 19 [1]. — ⁶⁰ Règle pour son labourage ⁽¹⁾ [2]. On amène une paire de vaches noires dont le joug ⁽²⁾ [3] est en bois de *am* [4]. ⁶¹ Leur charrue ⁽³⁾ est en tamaris [5] et son soc [6] en bronze noir. Un homme est derrière [elle, les deux mains sur] l'araire, la vache *kherit* et la vache *merit* obéissant à sa voix [7]. Ses vêtements sont en étoffe verte [8]; un bandeau ceint sa tête ⁽⁴⁾. Un enfant le précède, ⁶² qui lance les semences [9], la boucle juvénile (fixée) à sa tête ⁽⁵⁾. Son *meses* [10] est en étoffe verte aussi. Les deux [vaches] sont coiffées d'une bandelette *seshet* ⁽⁶⁾ [11]. Le lecteur en chef récite les chapitres de fertiliser la campagne, tels qu'ils se trouvent au rituel de la fête.

Col. 60-62 [1]. — Une autre version de ce paragraphe, maintenant détruite, comme je l'ai exposé précédemment (p. 498), nous est parvenue grâce à Dümichen ⁽⁷⁾. Elle fournit quelques variantes et comble une lacune au milieu de la col. 61; mais il semble que Dümichen ait réuni aux fragments de ce texte, sans doute déjà en mauvais état lorsqu'il l'a copié, des parties de l'inscription qu'il recouvrait, car des signes dessinés en pointillé appartiennent visiblement à l'un et à l'autre, alors que, si j'ai bien compris l'intention de l'éditeur, ce mode de présentation devait permettre de distinguer le texte gravé antérieurement de celui qui le surchargeait et n'existe plus.

⁽¹⁾ Litt. : « règle de labourer lui », c'est-à-dire le champ d'Osiris, décrit au § 18.

⁽²⁾ Litt. : « son joug ».

⁽³⁾ Syllepse assez fréquente où le duel et les collectifs sont traités comme de véritables pluriels. Les règles d'accord sont d'ailleurs variables pour ceux-ci. Il est dit plus haut, par exemple, au sujet de la même paire de vaches, « son (—) joug ».

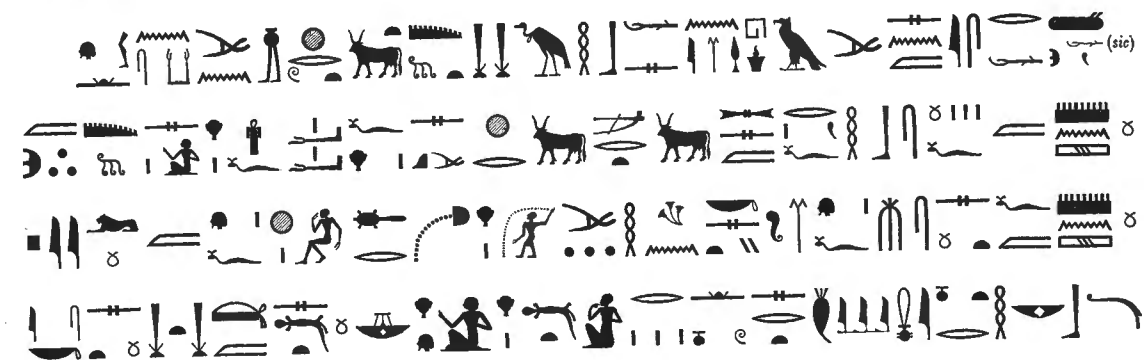
⁽⁴⁾ Litt. : « une bandelette à sa tête ».

⁽⁵⁾ Litt. : « sa boucle à sa tête ».

⁽⁶⁾ Litt. : « la paire de vaches coiffée ».

⁽⁷⁾ *Baugeschichte des Denderatempels*, pl. XXXII.

En voici la reproduction :



Col. 60 [2]. — Les éditions précédentes portent toute, par erreur, $\text{𓂏} \text{𓂐}$ « labourer la terre ». Il y a dans l'original un — privé de sa partie antérieure mais dont un des petits traits verticaux est encore visible. Le pronom complément direct —, « lui », désigne le champ d'Osiris, déjà nommé à la col. 59. Il en est d'ailleurs de même aux paragraphes 20-22, où il est question des végétaux qui y poussent, $\text{𓂏} \text{𓂐}$ ⁽¹⁾. La leçon — *t*; est impossible. Elle supprimerait le seul élément grammatical permettant de retrouver le sujet principal d'un long développement qui s'étend sur cinq paragraphes; en outre, l'opération dont il est question n'est pas un labour ordinaire, ainsi qu'il ressort de la description qui en est faite.

Je traduis *sk* par « labourage » faute de terme français plus adéquat. Il s'agit en réalité des semailles, qui étaient suivies immédiatement d'une sorte de hersage à la charrue, afin d'enterrer les grains répandus sur le sol. C'est ce que les textes de l'Ancien Empire appellent $\text{𓂏} \text{𓂐} \text{𓂑} \text{𓂒}$, « recevoir le grain à la charrue », comme M. Montet l'a judicieusement reconnu.

Le sujet est souvent représenté dans les scènes agricoles des tombeaux ⁽²⁾ : le semeur, précédant le laboureur, jette au sillon la graine que le soc de l'araire recouvrira de terre ⁽³⁾. Notre rituel le décrit avec une grande précision.

Ce procédé, déjà signalé par Plin ⁽⁴⁾, « inarari certum est abjecta prius semina in limo degressi amnis », était encore pratiqué lors de l'expédition française en Egypte ⁽⁵⁾. Aujourd'hui le hersage se fait à l'aide d'un rouleau formé d'un tronc de palmier ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Le pluriel $\text{𓂏} \text{𓂐}$ figure abusivement dans ces trois paragraphes.

⁽²⁾ *Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, p. 185 et seq.

⁽³⁾ FL. PETRIE, *Medum*, pl. XXVIII. F. L. GRIFFITH, *El Bersheh*, t. II, pl. VIII. N. de G. DAVIES, *The rock Tombs of Sheikh Saïd*, pl. XIV; *The tomb of Nakht*, pl. XVIII. TYLOR and F. L. GRIFFITH, *The tomb of Pa-heri*, pl. III, etc.

⁽⁴⁾ *Hist. nat.*, XVIII, 47, 2.

⁽⁵⁾ P. S. GIRARD, *Mém. sur l'agriculture*, dans la *Description de l'Egypte*, t. XVII, p. 49.

⁽⁶⁾ D'après Girard (*loc. cit.*), ce rouleau, auquel deux bœufs étaient attelés, servait dans les terres longuement submergées, encore molles et fangeuses après l'ensemencement.

ou d'un rouleau de bois pourvu de pointes de métal, dénommé « hérisson », *كُنْفُدْ* *kūnfūdḥ*⁽¹⁾; ils sont remplacés quelquefois, dans les petites cultures tenues par des paysans pauvres, par des fagots de branchages épineux traînés à bras d'homme.

En certains cas, suivant la nature et l'état du terrain, au lieu d'employer la charrue, on lâchait dans le champ un troupeau de bœliers⁽²⁾ ou de porcs⁽³⁾, dont le piétinement enfonceait la semence dans le sol.

Selon M. Montet, il serait inexact de traduire *šk* par « labourer », ce mot exprimant « une action et l'objet sur lequel s'exerce cette action »; accompagné ou non du complément *...*, il signifierait toujours « recouvrir les semences »⁽⁴⁾, et servirait indifféremment quel que soit le moyen employé, charrue, pioche ou bétail⁽⁵⁾.

Cette définition, exacte en ce qui concerne les semailles, ne peut être généralisée et appliquée à tous les cas. La valeur « labourer » est assurément attachée à *šk*; ⁽⁶⁾ pour la première façon donnée à la terre. Le sens primaire de ce verbe se rapporte au travail fait au moyen de l'instrument *ⲡⲓⲓⲛ* > lequel, de même que *ⲡⲓⲓⲛ* > ⁽⁷⁾, désigne la charrue⁽⁸⁾. Mais utilisant celle-ci pour plusieurs opérations, labour et hersage, les Egyptiens les ont distinguées par des expressions correspondantes, *ⲡⲓⲓⲛ* > et *ⲡⲓⲓⲛ* >, rappelant la nature de l'outil et l'usage particulier qui en était occasionnellement fait. Les deux formes ne sont point synonymes. Si l'on s'est parfois servi de la première au lieu de l'autre, c'est par abus ou par une acception fausse, consacrée par la routine.

L'argument contraire que l'on a voulu tirer, par analogie, de l'expression similaire *ⲡⲓⲓⲛ* > est loin d'être concluant : *šk; m hnn* veut dire « labourer à la pioche » et non « recouvrir les grains avec la pioche »⁽⁹⁾. La forme parallèle * *ⲡⲓⲓⲛ* >, qui devrait la doubler, de même que *ⲡⲓⲓⲛ* > l'est par *ⲡⲓⲓⲛ* >, n'a pas

⁽¹⁾ Ce genre de herse est représenté en action dans WILKINSON, *Manners and customs*, édit. 1841, 2^e série, t. I, p. 1, fig. K.

⁽²⁾ *ⲡⲓⲓⲛ* > P. MONTET, *op. cit.*, p. 184 et pl. XV. N. de G. DAVIES, *The rock tombs of Sheikh Saïd*, pl. VIII et XVI. LEPSIUS, *Denkm.*, Abt. II, pl. LI et LVI.

⁽³⁾ On trouvera dans Marquis of NORTHAMPTON and SPIEGELBERG, *Report on some excavations in the theban necropolis*, p. 14, fig. 15 et pl. XIII, la reproduction de deux fragments de peintures représentant un troupeau de pourceaux foulant les grains qu'un paysan sème devant eux. Cf. HÉRODOTE, II, 14. Elien (*Hist. anim.*, X, 16) fait allusion à ce mode de semailles. Pline (*Hist. nat.*, XVIII, 47, 2) en parle aussi, mais le donne comme une pratique du passé : « Vulgo credebatur, ab ejus decessu serere solitos mox sues impellere vestigiis semina deprimentes in madido solo : et credo antiquitus factitatum ».

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 187.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 188.

⁽⁶⁾ Cf. le copte *σκαι*, S., *σκαι* B., W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 328.

⁽⁷⁾ *ⲡⲓⲓⲛ* S., *ⲡⲓⲓⲛ* B., *ⲡⲓⲓⲛ* F., *op. cit.*, p. 656.

⁽⁸⁾ *σκαι*, *ἄροτρον*, *op. cit.*, p. 328.

⁽⁹⁾ P. MONTET, *op. cit.*, p. 185 et 186.

encore été signalée. Il est improbable qu'elle se rencontre jamais, et pour cause : l'enfouissement des semences ne se faisait pas à l'aide du *hnn*, mais seulement avec la charrue ou en lâchant un troupeau de petit bétail sur le terrain emblavé. Cela ressort clairement des scènes agricoles représentant des paysans labourant à la pioche.

Au mastaba de Tî et dans celui qui est conservé au Musée de Leyde, ils piochent devant le sèmeur que suit le troupeau de bœliers⁽¹⁾; ils préparent donc le terrain qui va être ensemencé et que les animaux piétineront ensuite. Ils sont isolés dans le tableau de l'hypogée de Khnoumhotep, à Béni Hasan; on voit plus loin deux laboureurs conduisant la charrue, mais pas de sèmeur⁽²⁾. On a donc toute raison de penser qu'ils exécutent un labour préliminaire.

La préparation du sol et l'ensemencement étaient soumis, comme ils le sont encore et pour les mêmes raisons, à des règles variables dictées par la position des terrains et l'état d'humidité où le Nil les laissait après la décrue du fait de leur situation.

L'instructif mémoire de P. S. Girard sur l'agriculture fournit à ce sujet des renseignements intéressants. Trois cas y sont notés, qui peuvent servir à l'étude des modes de culture anciens figurés, souvent avec une grande fidélité, dans les bas-reliefs et les peintures des tombeaux.

1° TERRAINS NORMAUX. — « Les semailles commencent immédiatement après la retraite des eaux On donne à la terre un premier labour à l'aide d'une charrue très légère Lorsque la terre présente une certaine consistance après la retraite des eaux, on recouvre le grain par un second labour »⁽³⁾.

Ces façons correspondent au *ⲡⲓⲓⲛ* > *ⲡⲓⲓⲛ* >⁽⁴⁾, premier labour, et au *ⲡⲓⲓⲛ* > *ⲡⲓⲓⲛ* >⁽⁵⁾, second labour pour recouvrir les semences⁽⁶⁾.

2° TERRAINS MOUS. — « Si la terre ensemencée a été longtemps détrempée, et si, après l'ensemencement, elle est encore molle et fangeuse, on y recouvre le grain en y faisant traîner par deux bœufs un tronc de palmier transversal qui fait l'office de herse »⁽⁶⁾.

Le manque de consistance du sol ne permettant pas de rabattre avec le soc de l'araire les sillons contenant la semence, on agit par compression à l'aide d'un rouleau. Les Egyptiens ignoraient cette méthode. Ils y ont suppléé par un moyen primitif beaucoup plus simple en faisant fouler le terrain par un troupeau de porcs ou de bœliers. C'est ce qu'ils nommaient *ⲡⲓⲓⲛ* > *ⲡⲓⲓⲛ* >. Cette opération est analogue à ce

⁽¹⁾ P. MONTET, *op. cit.*, p. 184 et pl. XV.

⁽²⁾ P. E. NEWBERRY, *Beni Hasan*, t. I, pl. XIX.

⁽³⁾ P. S. GIRARD, *Mémoire sur l'agriculture*, dans la *Description de l'Égypte*, t. XVIII, p. 49.

⁽⁴⁾ Tombeau de Tî, salle III, paroi nord, panneau de droite, 3^e registre, cf. P. MONTET, *op. cit.*, pl. XV.

⁽⁵⁾ P. MONTET, *op. cit.*, p. 186.

⁽⁶⁾ P. S. GIRARD, *loc. cit.*

qu'on appelle, en langage technique, le « plombage par les pieds », qui remplace, comme ici, en quelques circonstances, le « roulage » ou « plombage au rouleau », et qui a pour effet d'affermir la terre autour du grain.

Girard ne dit rien concernant la nature du premier labour; le contexte laisse néanmoins supposer qu'il se faisait à la charrue, ainsi que dans le cas précédent.

Il nous est difficile de juger d'après les monuments figurés, qui, malgré leur grande fidélité d'expression, laissent cependant quelques détails incertains, s'il en était de même dans l'antiquité. Mais il semble que les anciens Egyptiens aient préféré le labourage à la pioche toutes les fois que l'état du sol rendait l'emploi de l'araire peu pratique ou incommode.

Le labourage à la pioche et l'ensemencement en terrain détrempé sont représentés dans un tableau du tombeau de Tî, dont la réplique se trouve dans le mastaba exposé au Musée de Leyde. Trois paysans tracent les sillons à la houe (𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 du tombeau de Khnoumhotep, à Béni Hasan); un personnage porteur d'un sac de semences se tient derrière eux; il est suivi par un troupeau de bœufs que quatre valets chassent devant eux à coups de courbache; enfin, un dernier personnage chargé du sac contenant les semences de réserve complète la scène. Celle-ci reproduit à la fois le 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 labourage préliminaire à la houe, la semaille consécutive, 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏, et le 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 « plombage » par piétinement.

L'interprétation qui a été donnée du premier groupe, suivant laquelle les paysans brisent les mottes de terre détachées par le soc de la charrue ⁽¹⁾ serait acceptable si ces hommes travaillaient en terrain compact; elle ne peut l'être ici. La pression exercée par le passage des bêtes aurait été insuffisante pour enfoncer le grain dans un sol résistant, aussi le recouvrait-on alors à la charrue, 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏; elle était efficace seulement dans la terre suffisamment humide. La présence du troupeau donne à la scène sa véritable signification.

Une figurine en bois peint, provenant de Meir, montre un ouvrier agricole en train de houer la terre à demi liquide, les pieds enfoncés jusqu'aux chevilles dans la boue ⁽²⁾. Cette image réaliste complète les indications fournies par le tableau du tombeau de Tî.

Girard ⁽³⁾ parle incidemment, à propos de la culture de l'orge sur des terrains situés entre la mer et le lac Bourlos, du labour à la houe et de l'ensemencement avec « roulage » à l'aide du tronc de palmier correspondant au 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 des anciens. Il y a là encore un rapprochement à faire.

3° TERRAINS TRÈS DÉTREMPÉS. — « Quand les terres ont été longtemps sous les eaux, comme il arrive à celles qui sont situées en amont des digues transversales par

⁽¹⁾ P. MONTET, *op. cit.*, p. 184.

⁽²⁾ G. MASPERO, *Le Musée égyptien*, t. I, pl. XLIII.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 72.

lesquelles la vallée de la Haute Egypte est barrée, on est dispensé de ce premier labour. L'ensemencement a lieu pendant que la terre est encore à l'état de boue. On procède toujours en jetant le grain à la volée ⁽¹⁾.

L'ensemencement sans labour préalable était pratiqué, semble-t-il, par les anciens. Il est figuré, je crois, au tombeau d'Ourirni, à Sheikh Saïd ⁽²⁾, dans un tableau intitulé 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 « voir recouvrir les semences », qui est divisé en trois sections. En voici la description.

1° Un chef de culture (?) prend livraison de deux sacs de semences qui lui sont remis par le comptable des grains.

2° Le semeur jette le grain à la volée, 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏, dans les sillons, précédant deux laboureurs à la charrue; la légende explicative 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 est inscrite au-dessus du dernier.

3° Un autre semeur, le sac de grains suspendu à l'épaule droite, s'avance, suivi d'un troupeau de bœufs pourchassé par quatre valets armés de courbaches, qui fait le 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏.

Le second sujet se rapporte aux ensemencements effectués en terrains normaux et accompagnés d'un labour à la charrue, dont il a été déjà question (p. 531).

Le dernier est celui qui nous intéresse. Il rappelle la scène précitée du tombeau de Tî, mais en diffère sur un point: les paysans labourant à la pioche ne s'y trouvent pas.

Leur absence me paraît pouvoir s'expliquer par la suppression du labour initial ⁽³⁾. La division du tableau en deux sections distinctes est naturellement marquée par les éléments qui les composent et les textes qui en font connaître le rôle. Elle s'impose de plus par le fait que l'emploi de la charrue ou du bétail pour recouvrir les semences n'était pas indifférent. Il dépendait de la situation et de l'état des terrains. Les bêtes servaient seulement dans les champs fortement détrempés et boueux. Le décorateur a certainement tenu à représenter les modes d'ensemencement respectivement en usage pour les terres déjà asséchées et les terres détrempées.

Col. 60 [3]. — 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏, 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏, 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏.

Col. 61 [4]. — 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏. L'arbre *im* ⁽⁴⁾ était un des trois arbres sacrés honorés dans le II^e nome de Haute Egypte ⁽⁵⁾. On le considère habituellement comme

⁽¹⁾ P. S. GIRARD, *op. cit.*, p. 49.

⁽²⁾ N. de G. DAVIES, *The rock tombs of Sheikh Saïd*, pl. XVI.

⁽³⁾ Hérodote (II, 14) insiste sur le fait que les Egyptiens habitant le Delta s'épargnent la fatigue du labourage. Dès que les eaux de l'inondation se sont retirées, ils procèdent aux semailles et lâchent ensuite sur les champs des pourceaux qui enterrent les semences.

⁽⁴⁾ Ou *im*. Son nom revêt les formes suivantes dans les textes les plus anciens: 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏, 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏, 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏, K. SETHE, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 562 et 699 c.

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 337; t. II, p. 359 et t. V, p. 397.

une espèce de Palmier, le Dattier surtout ⁽¹⁾. Dümichen a suggéré que ce pourrait être le Palmier nain (Zwergpalme) ⁽²⁾, sans en fournir de bonnes raisons. Les auteurs du *Wörterbuch* ont proposé d'y voir, avec hésitation du reste, le Palmier mâle ⁽³⁾, attribution hasardée, semble-t-il, ce végétal portant des fruits, ⁽⁴⁾, lesquels étaient employés en médecine; le Palmier mâle n'est pas fructifère. Au surplus, parmi les produits ou les parties de l'arbre *im* mentionnés dans les traités médicaux, ⁽⁵⁾ (var. ⁽⁶⁾) ⁽⁷⁾, ⁽⁸⁾, ⁽⁹⁾, ⁽¹⁰⁾, aucun ne paraît pouvoir se rapporter à un palmier, quelle qu'en soit l'espèce.

L'identification est à reprendre. Elle a été contestée il y a longtemps déjà par Moldenke ⁽¹¹⁾. Après avoir soumis à une nouvelle discussion la documentation réunie par Brugsch, dans son dictionnaire au sujet de cette plante, il déclarait n'y avoir rien trouvé qui permit de reconnaître en *im* une seconde dénomination du *Phoenix dactylifera*, ⁽¹²⁾. J'ai acquis depuis la même conviction en utilisant ces documents, ainsi que quelques autres recueillis en particulier à Edfou, un des lieux où l'arbre ⁽¹³⁾ était vénéré. Il ne s'agit ni du dattier ni d'un palmier quelconque. Il convient toutefois de signaler en passant, car elle pourrait induire en erreur, la forme ⁽¹⁴⁾ qui figure dans l'édition du papyrus Ebers publiée par Wreszinski ⁽¹²⁾. Elle semblerait confirmer en effet la valeur *im* de ⁽¹⁴⁾ et, par conséquent, prouver l'existence d'un mot *im* « palmier » ou « dattier ». Le signe initial hiératique a été mal interprété, comme on peut le constater en se reportant au fac-similé de l'original. Il doit se lire ⁽¹⁵⁾, ainsi que l'a fait Stern ⁽¹³⁾, c'est une variante de ⁽¹⁶⁾, assez rare au Nouvel Empire mais qui devient fréquente dès la basse époque. Hormis cet exemple, le mot est toujours écrit ⁽¹⁶⁾ au papyrus Ebers ⁽¹⁴⁾.

L'argumentation de Brugsch est viciée parce qu'elle repose tout entière sur la mauvaise transcription d'un signe hiératique, qui lui a fait croire à l'existence d'une

⁽¹⁾ J. de Rougé, *Textes géogr. d'Edfou* (tirage à part de la *Rev. archéol.*, 1865), p. 50. H. BRUGSCH, *Diction. hiérog.*, t. I, p. 66 et t. V, p. 66. G. MASPERO, *Du genre épistolaire*, p. 21; *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, p. 450. Fr. WOENIG, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, p. 363, 3. Alan GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 468.

⁽²⁾ Ap. Ch. MOLDENKE, *Über die in altägypt. Texten erwähnten Bäume*, p. 63.

⁽³⁾ ERMAN and GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 79.

⁽⁴⁾ Pap. Ebers, LXXXIII, 3.

⁽⁵⁾ Pap. Ebers, XLVII, 10; LXVII, 1; LXXX, 18.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, LXVII, 21.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, LXXXIII, 3.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, LXXI, 16; LXXXVI, 13.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, LXXI, 10.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, LXXXIII, 3; XCI, 2. Pap. Smith (édit. Breasted), XVI, 8.

⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, p. 60-65.

⁽¹²⁾ P. 74 (XLVII, 11).

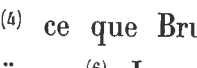
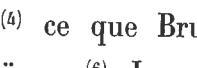
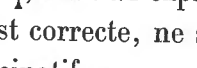
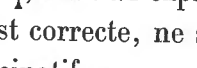
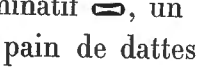
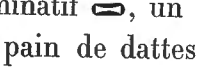
⁽¹³⁾ Pap. Ebers, t. II, gloss., p. 3.

⁽¹⁴⁾ LXVII, 1, 21; LXXI, 10, 16; LXXX, 18; LXXXIII, 3; LXXXVI, 13; XCI, 2.

expression ⁽¹⁾, ⁽²⁾. Ces graphies, en apparence décisives, — déterminatif ⁽³⁾ marquant de la façon la plus caractéristique la famille botanique à laquelle l'arbre *im* appartient, — n'ont pas la moindre valeur. Maspero a établi la lecture correcte des groupes mal déchiffrés : ⁽³⁾, ⁽⁴⁾. Dans le même volume de son dictionnaire (t. V), à l'article ⁽⁵⁾, Brugsch cite un passage du papyrus Anastasi n° 4 où, après avoir restitué au terme ⁽⁶⁾ son exacte physionomie, il applique à ⁽⁷⁾ (var. de ⁽⁸⁾) une signification différente de celle qu'il s'était ingénié à lui découvrir auparavant, et non mieux fondée : « arbre ». ⁽⁹⁾ ⁽¹⁰⁾ ⁽¹¹⁾ ⁽¹²⁾ ⁽¹³⁾ ⁽¹⁴⁾ ⁽¹⁵⁾ ⁽¹⁶⁾ ⁽¹⁷⁾ ⁽¹⁸⁾ ⁽¹⁹⁾ ⁽²⁰⁾ ⁽²¹⁾ ⁽²²⁾ ⁽²³⁾ ⁽²⁴⁾ ⁽²⁵⁾ ⁽²⁶⁾ ⁽²⁷⁾ ⁽²⁸⁾ ⁽²⁹⁾ ⁽³⁰⁾ ⁽³¹⁾ ⁽³²⁾ ⁽³³⁾ ⁽³⁴⁾ ⁽³⁵⁾ ⁽³⁶⁾ ⁽³⁷⁾ ⁽³⁸⁾ ⁽³⁹⁾ ⁽⁴⁰⁾ ⁽⁴¹⁾ ⁽⁴²⁾ ⁽⁴³⁾ ⁽⁴⁴⁾ ⁽⁴⁵⁾ ⁽⁴⁶⁾ ⁽⁴⁷⁾ ⁽⁴⁸⁾ ⁽⁴⁹⁾ ⁽⁵⁰⁾ ⁽⁵¹⁾ ⁽⁵²⁾ ⁽⁵³⁾ ⁽⁵⁴⁾ ⁽⁵⁵⁾ ⁽⁵⁶⁾ ⁽⁵⁷⁾ ⁽⁵⁸⁾ ⁽⁵⁹⁾ ⁽⁶⁰⁾ ⁽⁶¹⁾ ⁽⁶²⁾ ⁽⁶³⁾ ⁽⁶⁴⁾ ⁽⁶⁵⁾ ⁽⁶⁶⁾ ⁽⁶⁷⁾ ⁽⁶⁸⁾ ⁽⁶⁹⁾ ⁽⁷⁰⁾ ⁽⁷¹⁾ ⁽⁷²⁾ ⁽⁷³⁾ ⁽⁷⁴⁾ ⁽⁷⁵⁾ ⁽⁷⁶⁾ ⁽⁷⁷⁾ ⁽⁷⁸⁾ ⁽⁷⁹⁾ ⁽⁸⁰⁾ ⁽⁸¹⁾ ⁽⁸²⁾ ⁽⁸³⁾ ⁽⁸⁴⁾ ⁽⁸⁵⁾ ⁽⁸⁶⁾ ⁽⁸⁷⁾ ⁽⁸⁸⁾ ⁽⁸⁹⁾ ⁽⁹⁰⁾ ⁽⁹¹⁾ ⁽⁹²⁾ ⁽⁹³⁾ ⁽⁹⁴⁾ ⁽⁹⁵⁾ ⁽⁹⁶⁾ ⁽⁹⁷⁾ ⁽⁹⁸⁾ ⁽⁹⁹⁾ ⁽¹⁰⁰⁾ ⁽¹⁰¹⁾ ⁽¹⁰²⁾ ⁽¹⁰³⁾ ⁽¹⁰⁴⁾ ⁽¹⁰⁵⁾ ⁽¹⁰⁶⁾ ⁽¹⁰⁷⁾ ⁽¹⁰⁸⁾ ⁽¹⁰⁹⁾ ⁽¹¹⁰⁾ ⁽¹¹¹⁾ ⁽¹¹²⁾ ⁽¹¹³⁾ ⁽¹¹⁴⁾ ⁽¹¹⁵⁾ ⁽¹¹⁶⁾ ⁽¹¹⁷⁾ ⁽¹¹⁸⁾ ⁽¹¹⁹⁾ ⁽¹²⁰⁾ ⁽¹²¹⁾ ⁽¹²²⁾ ⁽¹²³⁾ ⁽¹²⁴⁾ ⁽¹²⁵⁾ ⁽¹²⁶⁾ ⁽¹²⁷⁾ ⁽¹²⁸⁾ ⁽¹²⁹⁾ ⁽¹³⁰⁾ ⁽¹³¹⁾ ⁽¹³²⁾ ⁽¹³³⁾ ⁽¹³⁴⁾ ⁽¹³⁵⁾ ⁽¹³⁶⁾ ⁽¹³⁷⁾ ⁽¹³⁸⁾ ⁽¹³⁹⁾ ⁽¹⁴⁰⁾ ⁽¹⁴¹⁾ ⁽¹⁴²⁾ ⁽¹⁴³⁾ ⁽¹⁴⁴⁾ ⁽¹⁴⁵⁾ ⁽¹⁴⁶⁾ ⁽¹⁴⁷⁾ ⁽¹⁴⁸⁾ ⁽¹⁴⁹⁾ ⁽¹⁵⁰⁾ ⁽¹⁵¹⁾ ⁽¹⁵²⁾ ⁽¹⁵³⁾ ⁽¹⁵⁴⁾ ⁽¹⁵⁵⁾ ⁽¹⁵⁶⁾ ⁽¹⁵⁷⁾ ⁽¹⁵⁸⁾ ⁽¹⁵⁹⁾ ⁽¹⁶⁰⁾ ⁽¹⁶¹⁾ ⁽¹⁶²⁾ ⁽¹⁶³⁾ ⁽¹⁶⁴⁾ ⁽¹⁶⁵⁾ ⁽¹⁶⁶⁾ ⁽¹⁶⁷⁾ ⁽¹⁶⁸⁾ ⁽¹⁶⁹⁾ ⁽¹⁷⁰⁾ ⁽¹⁷¹⁾ ⁽¹⁷²⁾ ⁽¹⁷³⁾ ⁽¹⁷⁴⁾ ⁽¹⁷⁵⁾ ⁽¹⁷⁶⁾ ⁽¹⁷⁷⁾ ⁽¹⁷⁸⁾ ⁽¹⁷⁹⁾ ⁽¹⁸⁰⁾ ⁽¹⁸¹⁾ ⁽¹⁸²⁾ ⁽¹⁸³⁾ ⁽¹⁸⁴⁾ ⁽¹⁸⁵⁾ ⁽¹⁸⁶⁾ ⁽¹⁸⁷⁾ ⁽¹⁸⁸⁾ ⁽¹⁸⁹⁾ ⁽¹⁹⁰⁾ ⁽¹⁹¹⁾ ⁽¹⁹²⁾ ⁽¹⁹³⁾ ⁽¹⁹⁴⁾ ⁽¹⁹⁵⁾ ⁽¹⁹⁶⁾ ⁽¹⁹⁷⁾ ⁽¹⁹⁸⁾ ⁽¹⁹⁹⁾ ⁽²⁰⁰⁾ ⁽²⁰¹⁾ ⁽²⁰²⁾ ⁽²⁰³⁾ ⁽²⁰⁴⁾ ⁽²⁰⁵⁾ ⁽²⁰⁶⁾ ⁽²⁰⁷⁾ ⁽²⁰⁸⁾ ⁽²⁰⁹⁾ ⁽²¹⁰⁾ ⁽²¹¹⁾ ⁽²¹²⁾ ⁽²¹³⁾ ⁽²¹⁴⁾ ⁽²¹⁵⁾ ⁽²¹⁶⁾ ⁽²¹⁷⁾ ⁽²¹⁸⁾ ⁽²¹⁹⁾ ⁽²²⁰⁾ ⁽²²¹⁾ ⁽²²²⁾ ⁽²²³⁾ ⁽²²⁴⁾ ⁽²²⁵⁾ ⁽²²⁶⁾ ⁽²²⁷⁾ ⁽²²⁸⁾ ⁽²²⁹⁾ ⁽²³⁰⁾ ⁽²³¹⁾ ⁽²³²⁾ ⁽²³³⁾ ⁽²³⁴⁾ ⁽²³⁵⁾ ⁽²³⁶⁾

ce tableau poussé au noir, l'idée dominante se dessine avec une netteté complète : tout est laissé à l'abandon; il n'y a pas de jardins où l'on puisse trouver de la nourriture; les dattiers qu'ils renferment ne produisent même pas de fruits.

On chercherait en vain dans tout ceci l'indication la plus faible permettant de reconnaître la nature de l'arbre *im*.

Pour en finir avec les justifications invoquées par Brugsch à l'appui de l'identification de celui-ci avec le palmier, je citerai un dernier exemple.  « *Datteln von Palmenbäumen* », mentionné avec la référence « Dendera » ⁽¹⁾. Il se trouve en réalité, à deux reprises, la seconde fois avec une variante, au temple d'Edfou, dans le récit des fêtes célébrées dans les nécropoles divines de cette localité, à l'occasion de la visite d'Hathor de Tentyris. Au cours des cérémonies, Horus et Hathor présentaient des offrandes de toutes sortes aux « Âmes vivantes » de la ville ⁽²⁾. Parmi elles figuraient  ⁽³⁾ et  ⁽⁴⁾ ce que Brugsch a rendu par « *Datteln von Dattelbäumen* » ⁽⁵⁾ et « *Datteln von 24 Bäumen* » ⁽⁶⁾. La spécification de dattes provenant de 14 et de 24 dattiers est assez imprévue; elle est en tout cas nouvelle pour moi et semble suspecte. Son invraisemblance saute aux yeux. On estime qu'un palmier produit en moyenne vingt-sept *okkes* de fruits ⁽⁷⁾. Cela donne respectivement en poids, pour chaque offrande, 472 kg. 500 et 810 kg. ⁽⁸⁾. Ces quantités ne sont nullement en rapport avec celles des autres denrées alimentaires offertes en même temps. Elles ne se rapportent évidemment pas à , mais à l'expression entière. On remarquera du reste que , si la graphie est correcte, ne signifie pas « dattes ». Ce mot désigne plutôt, à en juger par le déterminatif , un gâteau analogue au  « pain de jujubes »; peut-être aussi du « pain de dattes ». Ibn al-Awwam décrit dans son ouvrage sur l'agriculture la fabrication de ce pain. On prend la spathe encore verte et le régime qu'elle contient. Après avoir coupé le tout en petits morceaux, on le fait sécher au soleil; on triture et l'on passe ensuite à la meule. La farine ainsi obtenue est pétrie avec du ferment de froment ou d'orge, en employant de l'eau chaude et beaucoup de sel. On laisse reposer la pâte longtemps et l'on achève la panification par la cuisson ⁽⁹⁾. De même que les Arabes, les anciens

⁽¹⁾ Dictionn. hiérog., t. V, p. 66.

⁽²⁾ Pour ces « Âmes » et les nécropoles sacrées où elles reposaient, voir ci-dessus, p. 279 et suiv.

⁽³⁾ H. BRUGSCH, *Drei Fest-Kalender*, pl. VII, 16. E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 132 (je cite ma copie) et t. XIII, pl. CCCCLXXVII.

⁽⁴⁾ H. BRUGSCH, *ibid.*, pl. VIII, 43. E. CHASSINAT, *op. cit.*, t. V, p. 135 et t. XIII, pl. CCCCLXXIX.

⁽⁵⁾ H. BRUGSCH, *op. cit.*, p. 13.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 15.

⁽⁷⁾ P. S. GIRARD, *Mém. sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte*, dans la *Description de l'Égypte* (édit. Panckoucke), t. XVII, p. 122.

⁽⁸⁾ L'*okke* vaut 1 kg. 248.

⁽⁹⁾ J.-J. CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'Agriculture d'Ibn-al-Awwam*, t. I, p. 323.

Egyptiens ont pu connaître ce pain. Un passage de Pline prouve du moins qu'il en était ainsi en Éthiopie, où la datte est si friable, tant elle est sèche, dit cet auteur, qu'on en fait du pain, comme avec la farine, « *In ipsa quidem Æthiopia friatur (tanta est siccitas), et farinae modo spissatur in panem* » ⁽¹⁾. C'est là d'ailleurs un point secondaire de la question, et qui laisse sans explication la présence du signe  et sa signification. Je persiste à croire qu'il ne s'agit pas ici de l'arbre *im*. On en trouvera la preuve plus loin, car cet arbre n'est pas le Dattier.

À défaut de textes précis permettant d'identifier le , les représentations figurées nous apportent des éléments de discussion positifs qui annulent de façon irréfutable et définitive tous les arguments par quoi on a tenté de le rattacher à la famille des Palmiers.

Les trois arbres sacrés d'Edfou sont représentés dans plusieurs bas-reliefs du temple d'Horus. Le *im* y est reproduit deux fois ⁽²⁾. Par son feuillage, il se distingue nettement de l'*ashed*, moins du *shent*. C'est, il semble, un arbre de stature assez haute. Son tronc, large et robuste, donne naissance à de nombreuses branches ascendantes, fortes et un peu tordues, disposées irrégulièrement, d'où partent des feuilles pennées, longues et assez larges. La photographie que j'en ai publiée aidera à corriger ce que cette description a d'imparfait. Je laisse à d'autres mieux qualifiés le soin de découvrir à quelle famille l'arbre appartient. Je ne puis m'empêcher de dire, néanmoins, combien j'ai été frappé de la ressemblance qu'il offre, — abstraction faite de la silhouette toute conventionnelle, , que l'artiste égyptien lui a donnée, — avec le Tamaris représenté dans l'ouvrage de Prosper Alpin sur les plantes d'Égypte ⁽³⁾. Le sculpteur égyptien et le dessinateur ont rendu de façon presque identique l'aspect très particulier du feuillage. Une telle ressemblance, obtenue à de longs siècles d'intervalle et par des moyens d'expression si différents, n'est évidemment pas le fait d'un simple jeu du hasard. Elle mérite, je crois, d'être prise en considération pour l'identification de l'arbre *im*. Je ne veux certes pas dire par là qu'il y ait identité absolue entre celui-ci et le Tamaris, mais que les analogies constatées entre le bas-relief d'Edfou et le dessin publié par Prosper Alpin faciliteront peut-être les recherches. La charrue dont on se servait pour labourer le champ d'Osiris étant construite en Tamaris, , il est en effet fort improbable que le joug de son attelage ait été fabriqué, lui aussi, avec le bois d'un arbre de la même famille. Comme, d'autre part, le  et le  figurent parmi les arbres sacrés, il y a tout lieu de penser qu'ils appartiennent, l'un et l'autre, à des genres différents.

⁽¹⁾ *Hist. nat.*, XIII, 8, 5.

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. IX, pl. XXIX b, paroi ouest, 3^e reg. (côté droit et gauche); cf. t. I, p. 290 et 297. Sur cette planche, le dessinateur, n'ayant à sa disposition qu'un croquis sommaire, a donné à l'arbre *im* la même apparence qu'au *shent* et à l'*ashed*, dont il diffère. La reproduction photographique qui figure au t. XI, pl. CCCXVIII, lui restitue son aspect véritable.

⁽³⁾ *Historiae naturalis Ægypti*, t. II, pl. IX.

Pendant les cérémonies religieuses, et plus particulièrement lorsqu'elles avaient lieu dans les nécropoles sacrées, on offrait aux dieux des $\text{𓆎} \text{𓆏}$ ⁽¹⁾ de $\text{𓆎} \text{𓆏}$ et de $\text{𓆎} \text{𓆏}$, soit ensemble, soit séparément. Cette présentation est figurée sept fois au seul temple d'Edfou ⁽²⁾. De même que les textes qui s'y rapportent, elle ne fournit aucun renseignement propre à nous éclairer sur la nature du *im*. Les décorateurs n'ont même pas toujours pris la peine de différencier l'une de l'autre les plantes offertes et d'en marquer les caractéristiques. Ils ont placé parfois dans chaque main de l'officiant un rameau feuillu de forme conventionnelle, 𓆎 , ou 𓆏 et 𓆏 ; le plus souvent, il tient une ou deux feuilles semblables à celles du *im*, ou une de ces feuilles et 𓆏 .

La comparaison des tableaux et des inscriptions qui les accompagnent laisse toutefois paraître, au milieu de ce désordre, que la feuille est bien celle du *im* ou d'un rameau qui affecte cette forme ⁽³⁾ et que 𓆏 , — probablement aussi 𓆏 , — représente une feuille de *ashed* ⁽⁴⁾. La constatation n'apporte malheureusement pas le moindre indice révélateur de la nature de l'arbre.

L'étude histologique du bois dont sont faits les jougs égyptiens conservés dans les collections archéologiques fournirait sans doute des éléments utiles à la solution du problème que les textes et les représentations ne permettent pas, à eux seuls, de résoudre.

Le musée de Berlin possède deux de ces pièces d'attelage (nos 13.877 et 17.260) ⁽⁵⁾ une troisième se trouve au musée du Louvre ⁽⁶⁾. Elle ne donne pas l'impression d'être faite en bois de Dattier. Ce bois, de tout temps, en Egypte, et de nos jours encore, n'a guère servi qu'à la confection de poutres et de solives; mou et composé de fibres lâches, il est impropre aux ouvrages de menuiserie et de charonnage. Au contraire,

⁽¹⁾ Le sens « Blumenstrauß » donné à $\text{𓆎} \text{𓆏}$ dans le *Wörterbuch* (t. I, p. 204) ne lui convient pas mieux que ceux de « Blume, Blüthe, Knospe » attribués antérieurement par Brugsch à ce mot (*Dictionn. hiérog.*, t. I, p. 200 et t. V, p. 247). Les représentations montrent qu'il s'agit d'un rameau ou bien d'une feuille d'arbre. C'est vraisemblablement une expression métaphorique qui, comme plusieurs autres de même forme, dérive du verbe 𓆎 , « vivre ». Je ne me souviens pas d'avoir rencontré le mot $\text{𓆎} \text{𓆏}$ ailleurs que dans les textes religieux. Il devait correspondre à $\text{𓆎} \text{𓆏}$ dans le langage courant. Les *im-w* de *im* étaient employées en médecine (Pap. Ebers, LXXI, 10).

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 356 (t. IX, pl. CV); t. IV, p. 387 (t. IX, pl. CVII); t. V, p. 74 (t. X, pl. CXV); t. V, p. 92 (t. X, pl. CXV); t. V, p. 170 (t. X, pl. CXIX); t. VII, p. 80 (t. X, pl. CLXIX et t. XIV, pl. DCXII); t. VIII, p. 64 (t. X, pl. CLXXXV).

⁽³⁾ Le personnage tient une seule feuille; titre de la scène : $\text{𓆎} \text{𓆏}$, *op. cit.*, t. V, p. 92 et t. X, pl. CXV.

⁽⁴⁾ Le personnage présente une feuille et une branche; titre du tableau : $\text{𓆎} \text{𓆏}$, *op. cit.*, t. V, p. 170 et t. X, pl. CXIX.

⁽⁵⁾ H. SCHÄFER, *Priestergräber*, p. 167-168, fig. 240 et 241.

⁽⁶⁾ Cf. BOREUX, *Musée du Louvre. Antiquités égyptiennes*, t. II, p. 577. Le joug représenté dans G. WILKINSON, *Manners and customs*, 2^e ser., t. I, p. 42, fig. 423 et qui faisait partie de la collection Anastasi, est, je crois celui qui appartient à présent au musée du Louvre.

celui du Palmier doûm, 𓆎 , *κουκιοφόρον*, *cuci*, pesant et nerveux, était très recherché par les Perses, à cause de la beauté de ses veines ⁽¹⁾. Actuellement, on l'emploie parfois, dans les villages du Sa'ïd, pour faire les ais des portes ⁽²⁾. Mais ce n'est certainement pas de lui qu'il est question ici.

Un joug de char est conservé au Musée de Florence. Il est en bois de Charme oriental (*Carpinus orientalis* LAMK.) ⁽³⁾. L'indication est intéressante. Je crois pourtant que le choix du bois d'*im* a été guidé par une préoccupation mystique, car il s'agit d'un arbre sacré, et que, fort probablement, le joug du char de Florence est fait d'une matière différente de celle dont le joug de la charrue employée pour le labourage du champ d'Osiris était fabriqué.

Col. 61 [5]. — $\text{𓆎} \text{𓆏}$. Cf. $\text{𓆎} \text{𓆏}$ ⁽⁴⁾. Le Tamaris portait aussi, en copte, le nom de *NOM*, *NAM* : *ΕΡΙΚΙΟΝ* (*érikion*) · *ΜΕΡΙΚΙΟΝ* (*murikion*) · *ΠΝΟΜ* ⁽⁵⁾; *ΠΝΑΜ* ⁽⁶⁾, et de *ΤΕΡΒΕΕΙΝ* · *ΤΕΡΦΕΕΙΝ* ⁽⁷⁾.

Le mot $\text{𓆎} \text{𓆏}$, *OCI*, est d'origine sémitique : 𓆎 , aram. 𓆎 , *אֵתֶל*. L'arbre qu'il désigne est le *Tamarix orientalis* L., connu en Egypte dès les premières dynasties; il est mentionné dans les inscriptions des pyramides : $\text{𓆎} \text{𓆏}$ ⁽⁸⁾, $\text{𓆎} \text{𓆏}$, $\text{𓆎} \text{𓆏}$ ⁽⁹⁾.

La forme hiéroglyphique de *NAM*, *NOM*, n'a pas encore été retrouvée. *ΤΕΡΒΕΕΙΝ*, *ΤΕΡΦΕΕΙΝ*, me semble être la transcription corrompue de l'arbre *طَرْفَاء*.

Les *scalæ* sa'ïdiques réunissent sous la dénomination commune de *אתל* deux espèces différenciées par les botanistes anciens : l'*érikion* et la *murikion*. Théophraste parle incidemment de l'une et de l'autre. Dioscoride entre dans le détail. Il dit au sujet de la première : « L'*érikion* est un arbre en forme de buisson, semblable à la *myricé*, mais de beaucoup plus petit » (*δένδρον ἐστὶ Σαμνῶδης, ὅμοιον μυρίκη, μικρότερον δὲ πολλῶ*) ⁽¹⁰⁾. Puis, à propos de la seconde : « La *myricé* est un arbre connu qui croît auprès des marais et des eaux stagnantes. Elle porte un fruit pareil à une fleur et qui a la consistance de la mousse. Il en existe en Egypte et en Syrie une espèce cultivée, semblable de tous points à l'espèce sauvage, et qui donne un fruit ressemblant à la noix de Galle (*χηκίς*), de saveur irrégulièrement astringente » ⁽¹¹⁾.

⁽¹⁾ THÉOPHRASTE, *Hist. plant.*, IV, 2, 7; PLIN, *Hist. nat.*, XIII, 18.

⁽²⁾ DELILE, *Description du palmier doûm*, dans la *Description de l'Égypte* (édit. Panckoucke), t. XIX, p. 14.

⁽³⁾ V. LORET, *Rec. de trav.*, t. V, p. 98, d'après A. M. MIGLIARINI, *Indic. succ. des mon. égypt. du Musée de Florence*, p. 95-96.

⁽⁴⁾ A. KIRCHER, *Ling. ægypt. restit.*, p. 175. V. LORET, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 55, n° 23.

⁽⁵⁾ *Scala* n° 43, fol. 56 r°, l. 1; *scala* n° 44, fol. 81 r°, 2° col., l. 32-33.

⁽⁶⁾ A. KIRCHER, *op. cit.*, p. 155; V. LORET, *op. cit.*, t. I, p. 55, n° 32.

⁽⁷⁾ *Scala* n° 44, fol. 40 v°, 2° col., l. 58; fol. 117 r°, 2° col., l. 6.

⁽⁸⁾ K. SETHE, *Pyramidentexte*, § 1962 b.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, § 126 c.

⁽¹⁰⁾ *Mat. med.*, I, 117.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, I, 116.

De même que les Coptes, certains auteurs latins paraissent avoir employé indistinctement les termes *myrice* et *erice* : « *Myricen, quam ericen vocat Lenaeus, similem scopis Amerinis dicit Arbitrantur quidam hanc esse tamaricen* » ⁽¹⁾.

Pline constate la différence établie entre les deux plantes : « Les Grecs donnent le nom d'*erice* à une plante qui diffère un peu de la *myrice*. Elle a la couleur et presque la feuille du romarin » ⁽²⁾. Il les classe sous le nom générique du *brya* (βρύα) : « A Corinthe, on donne le nom de *brya* à une plante dont on fait deux espèces : la *brya* sauvage, qui est stérile, et l'autre qui se prête à la culture. Celle-ci, en Egypte et en Syrie, produit abondamment un fruit ligneux, plus gros que la noix de Galle, âpre au goût, que les médecins emploient, à défaut de noix de Galle, dans les compositions nommées *anthères*. Le bois, la fleur, les feuilles et l'écorce servent aux mêmes usages » ⁽³⁾. La *brya* sauvage donne seule un fruit semblable à la noix de Galle. Elle abonde en Syrie et en Egypte ⁽⁴⁾.

La plupart des botanistes arabes anciens paraissent avoir pris طَرْفَاء pour nom générique des diverses espèces de Tamaris et pour type le μυρίκη ⁽⁵⁾. Ibn al-Baitār reproduit sous ce titre l'article consacré à ce dernier par Dioscoride ⁽⁶⁾. Il y a joint un passage extrait du *Livre de l'agriculture* : « Il y en a trois espèces. L'une est le *kizmāzek* ⁽⁷⁾ (كزمازك), dont la feuille ressemble à celle du cyprès. Une autre espèce a la feuille un peu plus déliée que le *kizmāzek*; elle donne une fleur blanche tournant au rouge, avec des grappes recherchées par les abeilles. Une troisième espèce ne donne pas de fleur, et il se dépose sur les rameaux une sorte de baie qui ressemble à une graine de chènevis, de couleur rouge tournant au vert; on l'emploie pour teindre les vêtements d'une couleur indélébile. Enfin, il en est une quatrième espèce, d'une plus grande taille, c'est l'*atel* (ائل) ⁽⁸⁾ ».

⁽¹⁾ *Hist. nat.*, XXIV, 41.

⁽²⁾ *Ibid.*, XXIV, 39.

⁽³⁾ *Ibid.*, XXIV, 42, 1.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, XIII, 37. Ce passage est en contradiction apparente avec le précédent, où il est dit que l'espèce sauvage est stérile. Pline, de même que beaucoup d'auteurs anciens, tant occidentaux qu'orientaux, a donné indûment le nom de fruit aux galles qui se développent sur le tamaris. Il met d'ailleurs ce dernier au nombre des arbres qui ne portent pas de fruits et ajoute qu'il n'est bon qu'à faire des balais (XVI, 45). Le vulgaire, dit-il encore, le nomme l'« arbre malheureux » (*infelix arbor*) parce qu'il ne rapporte rien (XXIV, 41).

⁽⁵⁾ On lit dans la traduction arabe de Dioscoride : « *murike* se dit en arabe *tamarig* (طمريج) », L. LECLERC *Traité des simples par Ibn el-Baitār*, t. II, p. 405, note du n° 1455. Pline (XIII, 37) fait une remarque comparable : « *Myricen et Italia (fert), quam alii tamaricen vocant* ».

⁽⁶⁾ *De mat. med.*, I, 116.

⁽⁷⁾ Le mot est persan et s'écrit aussi كزمازج. Il est employé comme synonyme de طرغا pour désigner l'arbre, mais encore, plus fréquemment, son fruit, ثمر, et sa graine, حب, ceux-ci, dans bien des cas, étant confondus avec les galles qui se forment sur l'arbre, ainsi que Leclerc l'a exposé.

⁽⁸⁾ L. LECLERC, *op. cit.*, t. II, p. 424, n° 1455.

Il est impossible de tirer des conclusions définitives de ces descriptions sommaires. Quelques-unes, cependant, sont assez précises pour retenir l'attention.

En ce qui concerne la première espèce, « dont la feuille ressemble à celle du cyprès », il convient de rappeler que le mot copte NOM, rendu par ائل dans la *scala* saïdique, l'est également par سرو « *Cyprès* », dans le même glossaire ⁽¹⁾. Pure coïncidence, peut-être? Il y a des raisons d'en douter. On peut se demander si l'on a eu l'intention de désigner proprement cet arbre ou si, faute d'un terme approprié, on n'a pas voulu associer l'idée de Tamaris à celle de Cyprès, — le Tamaris-cyprès, — afin de caractériser l'espèce de Tamaris qui, par le feuillage, ressemble au Cyprès. Nous avons l'analogue d'une telle définition dans le nom de *Juniperus tamariscifolia* donné par les botanistes à l'une des formes de la Sabine. La confusion a pu s'établir entre le NOM Tamaris-cyprès devenu NOM سرو Cyprès, par suite d'une fausse synonymie dont nous avons maints exemples dans les ouvrages anciens, qui a fait appliquer à la plante elle-même ce qui, originairement, se rapportait à son seul feuillage, et le NOM Tamaris véritable, appelé aussi ΤΕΡΒΕΙΝ, ΤΕΡΒΕΙΝ, طرغا. Il est en tout cas certain que le Tamaris ou l'une de ses espèces a été assimilé aux Conifères dans des textes de provenances très diverses.

L'Egypte a toujours eu une flore arborescente peu variée, qui ne comprend point de conifères. Le bois et les produits de ceux-ci lui venaient et lui viennent encore de l'extérieur, principalement de Syrie. Pour cette raison, les noms qu'ils ont reçus dans la langue ancienne sont empruntés à des dialectes étrangers, du moins en général. Les dénominations données en copte aux arbres de cette famille restent parfois incertaines, quand elles ne sont pas identifiées par la forme hiéroglyphique correspondante, — et c'est le cas de NOM, — à moins qu'elles ne dérivent du grec. Ces mots, en effet, ont été relevés le plus souvent dans les textes bibliques, et leur signification est établie, plus ou moins arbitrairement, d'après les traductions grecques de ces livres qui, pour les termes botaniques, n'ont pas toujours interprété fidèlement la version hébraïque et présentent même entre elles des discordances notables. Dans *Zacharie*, XI, 2, ברוש, Cyprès, est rendu par αβις (Vulg. : *abies*), et נאמ, forme bohaïrique de NOM. Les lexicographes ont retenu la valeur donnée par les Septante, manifestement inexacte. La glose سرو de la *scala* saïdique prouve que le traducteur copte a eu sous les yeux un manuscrit, biblique ou autre, qui portait la leçon αβις-ροσσος, ou qu'il a employé سرو dans un sens particulier, en le rapportant à une espèce de Tamaris comparé au Cyprès, comme je l'ai dit plus haut. La dernière hypothèse acquiert un fond de vraisemblance lorsqu'on met en parallèle la remarque faite par 'Abd ar-Razzāq au sujet de la « Galle » de Tamaris qu'il appelle « noix de

⁽¹⁾ *Scala* n° 43, fol. 56 r°, l. 1.

tarfā)⁽¹⁾ : وهو شجر من انواع العرعر : « Noix de Tamaris, qui est un tākouṭ »⁽²⁾, ... Et c'est un arbre de l'espèce des Genévriers. Or عَرَّع répond à l'hébreu עֲרַע, qui signifie comme lui Genévrier. Mais celui-ci est rendu aussi par ἀγριομυρίκη dans les Septante et myrica dans la Vulgate⁽⁴⁾. La version copte bohairique s'accorde avec celle des Septante : ἈΓΡΙΟΜΥΡΙΚΗ⁽⁵⁾, « Tamaris sauvage ».

Le classement du *tarfā* parmi les Conifères passerait pour une erreur grossière de l'auteur du *Kašef ar-roumouẓ* s'il était entendu au sens absolu et ne trouvait son explication dans les comparaisons faites ailleurs entre le Tamaris, le Cyprès et le Genévrier. Le rapprochement date de loin. Il était familier à la plupart des naturalistes et agronomes orientaux, qui l'avaient emprunté aux Grecs. Ibn al-Awwam y fait une allusion des plus claires dans son *Kitāb al-fallāḥa*. Au chapitre de cet ouvrage traitant de la culture de l'arz (أرز)⁽⁶⁾, « celui que l'on appelle sarou » (سرو), le Cyprès, il écrit : « Il y en a deux espèces : l'une ressemble au Tamaris et l'autre ressemble au Genévrier »⁽⁷⁾. Il ajoute plus loin : « Quant à la Sabine et au Genévrier (عرعر), on les traite comme on l'entend ; l'un et l'autre est le Cyprès mâle. Il en est qui disent que l'ar'ar est le Cyprès de montagne »⁽⁸⁾. On trouve déjà dans Dioscoride, à l'article βράθυ (Sabine), la comparaison faite par l'auteur arabe à propos du Cyprès sarou. Il en distingue deux espèces : « l'une a les feuilles pareilles à celles du Cyprès (τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἐστὶ τοῖς φύλλοις ὅμοιον κυπαρίσσῳ) ; l'autre a les feuilles du Tamaris » (τὸ δὲ ἕτερον μυρίκη τοῖς φύλλοις ὅμοιον)⁽⁹⁾.

Les livres écrits par les Arabes sur les végétaux — qu'il s'agisse de leur culture ou de leur emploi en médecine — sont en grande partie des travaux de pure compilation. Un extrait mal compris ou commenté, ou bien défiguré par les copistes a pu conduire à des méprises, qui ont passé, traditionnellement, d'un traité à l'autre, sans qu'il soit toujours possible d'en déceler l'origine à travers les controverses auxquelles elles ont donné naissance. Ibn al-Baitār en signale une au sujet de la Sabine (أبّهل, βράθυ de Dioscoride)⁽¹⁰⁾ : « les médecins prétendent généralement que c'est le Genévrier ;

⁽¹⁾ 'ABD AR-RAZZĀQ, *Kašef ar-roumouẓ* (édit. Aḥmad ibn Mourād at-Turky), p. 50.

⁽²⁾ Ce qui suit a trait aux propriétés générales de la drogue.

⁽³⁾ Nom berbère de la galle de Tamaris, appelée *kizmāzek* en persan, L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. I, p. 302, n° 399. Il est également donné, ainsi que *kizmāzek* (voir ci-dessus, p. 540) à l'arbre même (Id., *Kašef er-roumouẓ*, p. 83, n° 197, note).

⁽⁴⁾ Jérémie, XVII, 6.

⁽⁵⁾ H. TATTAM, *Prophetæ majores*, t. I, p. 353.

⁽⁶⁾ Ordinairement ارز répond à la fois au grec πίτυς (بيطوس) et πεύκη (فوقا) ; cf. L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. II, p. 381, n° 1417.

⁽⁷⁾ J.-J. CLÉMENT-MULLET, *Le livre de l'agriculture d'Ibn-al-Awwam*, t. I, p. 265.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 268.

⁽⁹⁾ *De mat. med.*, I, 104.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, I, 104.

mais ils se trompent »⁽¹⁾. Pourtant, de l'avis d'Ishāq ibn 'Amrān, qu'il cite aussitôt après : « la Sabine est une espèce de Genévrier à gros fruits ». 'Abd ar-Razzāq l'appelle le grand 'ar'ar⁽²⁾. En Algérie 'ar'ar signifie Thuya⁽³⁾, alors que son sens régulier est Genévrier. Ibn al-Awwam cite l'opinion de certains pour qui il désigne le Cyprès de montagne. Ces identifications divergentes, où s'entremêlent les jugements de savants expérimentés, connaissant les plantes dont ils dissertent, et de ceux dont la science était surtout livresque, égarent en bien des cas les recherches et peuvent conduire à des conclusions précaires.

Tout en faisant les réserves qui s'imposent, je crois pouvoir reconnaître dans le Tamaris à feuilles de Cyprès le nom سرو (dont le nom suit immédiatement celui du nom اثل dans la *scala* n° 43) et le τερεκεειν, τερεκεειν, ou طرفا des Arabes, identifié par ceux-ci avec le μυρίκη, myrice, arbrisseau abondant en Syrie et en Egypte, selon les auteurs anciens. Il s'agit du *Tamarix gallica* L., très commun aujourd'hui encore dans ces pays, ainsi que dans tout le bassin méditerranéen.

Les caractéristiques de la seconde espèce, encore qu'elles soient vagues et succinctement exposées, permettent de déterminer la plante, car elles se retrouvent dans d'autres textes plus explicites. Elle a la feuille un peu plus déliée que celle du *kizmāzek*, dont il vient d'être question, et donne une fleur blanche tournant au rouge, avec des grappes recherchées par les abeilles. La dernière remarque est à rapprocher de ce que Dioscoride dit à propos de l'έρεικη⁽⁴⁾ : les abeilles tirent de ses fleurs un miel peu estimable (οὗ τῶ ἀνθει μέλιται χρώμεναι μέλι ἐργάζονται οὐ σπονδαῖον). Ibn al-Baitār a inséré l'article έρείκη (أريقى) de Dioscoride dans la notice qu'il a consacrée à la Bruyère, خلنج⁽⁵⁾, où elle est précédée d'une citation claire et précise d'Abū 'Ubaïd al-Bekrī : « Haleng est le nom que l'on donne chez nous, en Andalousie, à un arbre dont la racine sert aux forgerons à faire du charbon »⁽⁶⁾. C'est ce que les Grecs appellent eriké. Ses rameaux atteignent la hauteur de la taille de l'homme. Ses feuilles sont plus déliées que celles du Tamaris, d'une consistance qui n'est ni molle ni rude. La fleur est petite, rougeâtre et tirant sur le gris, grêle et de la forme d'une ventouse. A son centre sont des poils de la même couleur, à l'extrémité desquels est une petite graine d'un volume moindre que celui de la graine de moutarde, de couleur purpurine, portée sur un pédicule et émergeant du centre de la fleur. Il en est une autre dont la fleur est de couleur blanche, plus petite que la première, mais d'une forme identique ».

⁽¹⁾ L. LECLERC, *op. cit.*, t. I, p. 13, n° 7.

⁽²⁾ L. LECLERC, *Kašef er-roumouẓ*, p. 18, n° 16.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 266, n° 654.

⁽⁴⁾ *De mat. med.*, I, 117.

⁽⁵⁾ L. LECLERC, *Traité des simples par Ibn el-Beithār*, t. II, p. 42, n° 814.

⁽⁶⁾ Plin. (*Hist. nat.*, XXIV, 47, 3) parle du charbon de Tamaris.

Je n'ai pas réussi à mettre un nom sur la troisième espèce de Tamaris dont Ibn al-Baïṭār emprunte la description au *Livre de l'agriculture*. Elle ne porte pas de fleurs. Une sorte de baie ayant la ressemblance d'une graine de chénevis de couleur rouge tirant sur le vert se dépose sur ses rameaux, qu'on emploie pour teindre les vêtements d'une couleur indélébile. Cette baie me paraît être de la nature des galles qui se développent sur les Tamaris par suite de la piqûre d'insectes hyménoptères. Une annotation marginale du manuscrit de l'ouvrage d'Ibn al-Baïṭār traduit par L. Leclerc précise que celles-ci sont appelées *تاكوت الدباغين* « *tākoūt* ⁽⁷⁾ *des tanneurs* » au Maghreb ⁽⁸⁾

n° 399.

(8) *Op. cit.*, t. III, p. 175, n° 1929, note.

Ibn al-Baiṭār reproduit à l'article *ātel*, après la citation d'Ishāq ibn 'Amrān, la courte notice consacrée par Dioscoride à l'*ἄκακαλις* ⁽³⁾. L'*āqāqalis* (اقاقاليس), exposé-t-il au début de sa traduction, est l'*ātel* (ائل) ⁽⁴⁾. C'est, je crois, le seul renseignement positif qui soit fourni à son sujet. Dioscoride, qui est très bref, se contente de dire : « L'*akakalis* est le fruit d'un arbuste qui naît en Egypte et a quelque ressemblance avec le fruit du Tamaris (μυρίκη) » ⁽⁵⁾. Ibn al-Baiṭār, dont l'exactitude est rarement en défaut, semble s'être trompé en voyant dans l'*akakalis* le fruit du *Tamarix orientalis*, ائل. Les auteurs arabes s'accordent à reconnaître dans ce dernier un arbre de haute taille. Ils précisent même que ائل هو العظيم من الطرءاء او نوع منها « l'*ātel* est le plus grand des *tarfā* (*Tamaris*) ou c'en est une espèce ». La plante qui produit l'*akakalis* est au contraire un arbrisseau, un buisson, θάμνος ⁽⁷⁾. Elle s'apparenterait donc plutôt, mais seulement par la taille, à l'*ἐρείκη*, qualifiée de δένδρον θαμνωδης, ὅμοιον μυρίκη, μικρότερον δὲ πολλῶν ⁽⁸⁾ « arbre buissonnant, pareil au myrice, mais plus petit de beaucoup », le μυρίκη (طرفاء, *T. gallica*) étant classé dans la catégorie des arbres, δένδρον ⁽⁹⁾. Cette graduation met l'*ātel* hors du débat par le seul fait qu'elle le place, par ordre de taille, en tête des *Tamaris*. L'*akakalis* ne peut donc

(9) *Ibid.*, I, 116.

être ni l'*âtel* (*T. orientalis*), ni le *tarfâ* (*T. gallica*, *μυρίκη*), mais une espèce de *Tamaris* particulière à l'Égypte, dont Dioscoride aura ouï parler sans l'avoir vue ⁽¹⁾, sauf peut-être son fruit; c'est pourquoi la description qu'il en donne est aussi sommaire. Ibn al-Baïtâr ne la connaissait probablement pas mieux et l'a rapportée à l'*âtel* peut-être sur la foi d'un autre auteur mal documenté, ou, plus vraisemblablement, je crois, parce qu'il n'avait sur elle que les données vagues et insuffisantes fournies par Dioscoride.

Wilkinson prétend avoir reconnu des représentations du *Tamaris* dans une petite tombe à Hooou (Diospolis parva) et sur un bas-relief d'une chambre du temple de Philæ dédiée à Osiris ⁽²⁾. Le *Tamaris*, dit-il, était un arbre sacré. Il avait été choisi pour ombrager le sépulcre d'Osiris en souvenir de la légende du coffre contenant le corps du dieu, déposé dans les branches d'un de ces arbres, sur la côte de Byblos, où les flots de la mer l'avaient apporté ⁽³⁾. Il rappelle en même temps le récit de Plutarque concernant le tombeau d'Osiris situé dans un îlot proche de Philæ ⁽⁴⁾, qui était ombragé par un « tamaris » ⁽⁵⁾ dépassant en hauteur tous les oliviers ⁽⁶⁾.

Le rapprochement est ingénieux, mais il importe d'y revenir, car il pêche en un point essentiel, comme on va le voir. L'arbre, à Hooou ⁽⁷⁾, n'a pas le même aspect qu'à Philæ ⁽⁸⁾. Le seul caractère commun à l'un et à l'autre est que leur tige se ramifie dès la base, de même que les arbrisseaux et les arbustes. Le faite du premier, fortement recourbé, s'incline et surplombe horizontalement une sorte de coffre ou de naos . Un oiseau  est perché sur une de ses branches, qu'une courte légende nomme « âme d'Osiris »,    ⁽⁹⁾. Le sujet peut donc être interprété comme Wilkinson l'a fait, sauf en ce qui concerne l'arbre, dont le nom n'est pas donné. De nombreuses petites feuilles lancéolées garnissent son abondante ramure, depuis la

⁽¹⁾ Théophraste n'en parle pas.

⁽²⁾ *Mann. and cust.* (édit. 1841), 2^e ser., t. II, p. 262-263.

⁽³⁾ PLUTARQUE, *De Is. et Osir.*, 15.

⁽⁴⁾ Il s'agit de l'île de Bigéh,  des anciens Egyptiens, l'Ἰσῆτον des textes grecs, appelée aussi  l'« île sainte » (*ἱερά νῆσος*) et  le « lieu saint » ou « sacré » (*ἱερὸν ἑδιδόν*). La distinction faite entre les deux noms par quelques égyptologues n'est pas fondée. Il résulte en effet de la comparaison des inscriptions suivantes, relatives à la cérémonie funèbre célébrée tous les dix jours en l'honneur d'Osiris, qu'ils désignent un seul et même lieu : Isis de Philæ         (G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 95);         (ibid., p. 94).

⁽⁵⁾ Je cite Wilkinson textuellement, aucun manuscrit de Plutarque ne porte ici le nom du *Tamaris*.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, 20.

⁽⁷⁾ G. WILKINSON, *op. cit.*, t. II, p. 262, fig. 465.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p. 263, fig. 465 a.

⁽⁹⁾ Brugsch, qui a publié un croquis de cette scène (*Dictionn. géogr.*, p. 191), remplace  par .

naissance des branches jusqu'à leur extrémité. Elles ne ressemblent nullement aux feuilles du *Tamaris* et seraient plutôt comparables à celles de l'*ashed* ⁽¹⁾, arbre sacré dont la nécropole divine de Busiris, où se trouvait un des tombeaux célèbres d'Osiris, était plantée. On ne saurait raisonnablement tirer argument de ce simple détail, car il se peut que le dessinateur égyptien, plus attentif à la recherche de l'effet décoratif que soucieux d'exactitude, ait traité la plante de façon conventionnelle, mais il ne reste pas moins que Plutarque appelle *μηθιδη* et non *μυρίκη* l'arbre (*φυτόν*) dont il signale la présence auprès de la tombe du dieu. Le mot est employé par ce seul auteur; il n'est évidemment pas grec. Il présente des variantes orthographiques dans les manuscrits où a été déchiffré différemment par les éditeurs : *μηθιδη*, *μηδιθην*; des corrections ont été proposées : *ἐρίκη*, *περσέα*. Parthey pense qu'il est peut-être écrit pour *μυρίκη* ⁽²⁾; ne serait-ce pas aussi bien une transcription de l'égyptien, de même que d'autres noms de végétaux cités par Dioscoride, la plupart méconnaissables sous leur apparence grecque?

Voyons ce que valent ces conjectures. Le sujet mérite qu'on s'y attarde un peu, non qu'il soit particulièrement important au point de vue botanique, mais parce qu'il nous fait pénétrer un peu le mystère dont le culte d'Osiris était entouré. Le bois sacré de l'« île sainte », où se trouvait le tombeau du dieu, était composé de trois espèces d'arbres : le Jujubier, , l'*Acacia nilotica*, , et le  ⁽³⁾, qui n'a pu être identifiée jusqu'à présent. Ce n'est évidemment ni le *Tamaris* ni le *μηθιδη*. Ce dernier était probablement le seul de son espèce dans l'île. Wilkinson s'est trompé en l'assimilant, de même que les arbres représentés à Hooou et à Philæ, — d'ailleurs dissemblables, — à l'*érice* qui se développa miraculeusement à Byblos pour cacher le coffre où Seth avait enfermé sa victime. Il suffit de se reporter aux inscriptions du bas-relief de Philæ pour s'en convaincre. On y chercherait vainement le moindre trait commun avec la légende rapportée par Plutarque. Les copies qui en ont été publiées contiennent malheureusement des variantes de lecture; mais la plupart portent sur des points de détail et n'altèrent en rien le sens général de ces textes. N'ayant pas la possibilité de les collationner sur une photographie ou un estampage, j'ai choisi celles des leçons qui m'ont paru les meilleures.

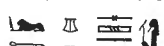
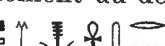
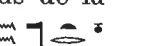
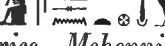
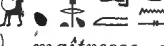
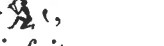
Je rappellerai en quelques mots la composition du tableau ⁽⁴⁾. L'arbre, abondamment ramifié depuis la base, est planté au centre d'un petit édifice dont le toit repose,

⁽¹⁾ Sur cet arbre, voir plus haut, p. 234-248.

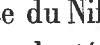
⁽²⁾ *Plutarch über Isis und Osiris*, p. 35 et 205.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, 337.

⁽⁴⁾ Il a été publié par J.-F. CHAMPOLLION, *Mon. de l'Égypte*, t. I, pl. LXXXVIII; G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 127 et pl. LXII; R. V. LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, tav. CCLXIII. H. Brugsch l'a reproduit sommairement dans son *Dictionnaire géographique*, p. 106, avec une seule ligne de texte, qu'il n'a pas traduite.

aux angles, sur une mince colonne à chapiteau en forme de fleur de lotus. Une uræus coiffée des cornes de vache et du disque solaire, , le corps en partie engagé dans le feuillage, se dresse au pied de l'arbre, à droite, et semble vouloir en interdire l'approche. De chaque côté, à l'intérieur de l'édicule, un prêtre fait une libation devant la plante. L'inscription suivante est gravée horizontalement au-dessus de la scène :  (lire : )             

L'inscription relative au second prêtre est à peu près dépourvue d'intérêt. Elle nous apprend simplement que le personnage fait une offrande de lait.

En résumé, grâce au bas-relief de Philæ, deux faits nouveaux viennent s'ajouter à ce que nous savions déjà de l'île sainte : l'existence d'un lac divin, , appelé , sans doute en relation avec la source du Nil située au lieu dit ; la présence d'un arbre sacré, le , planté auprès ou au milieu de ce lac⁽¹⁾ et dont la fonction mystérieuse est définie par . Il était le protecteur de l'île sanctifiée par le corps d'Osiris, qu'Isis et sa sœur y avaient déposé. De sa prospérité dépendait celle du monde. C'était une sorte d'arbre de vie dont le dépérissement devait être fatal à l'Égypte; l'écoulement normal du Nil ou son arrêt étaient probablement soumis à son influence. Les textes, dans leur brièveté, ne laissent entrevoir que quelques-uns des symboles tangibles par quoi se manifestait une conception métaphysique relative au régime du fleuve.

La plante  représentée à Philæ est-elle le *μηθιδη* qui, suivant Plutarque, ombrageait le tombeau d'Osiris? Il serait excessif de l'affirmer; non moins exagéré de le nier. Plutarque n'a pas visité le lieu où il se trouvait. Il en parle incidemment, à propos des nombreuses sépultures d'Osiris, ou prétendues telles, disséminées dans le pays⁽²⁾. « Il y a près de Philæ, dit-il, une petite île ordinairement inaccessible et inabordable aux profanes. Les oiseaux ne s'y posent jamais; les poissons n'en approchent point. A époque fixe, les prêtres s'y rendent pour faire des sacrifices funèbres⁽³⁾ et couronnent le tombeau, qui est ombragé par un arbre *methidè* dépassant en hauteur tous les oliviers »⁽⁴⁾. Il constate simplement un fait connu de tout Égyptien cultivé et ne se livre à aucun commentaire sur la plante. Il est même surprenant qu'il se soit montré aussi discret au sujet de l'île, car les prêtres qui lui avaient révélé le rôle nilotique d'Osiris ne lui avaient sans doute pas cédé que le mystère de la naissance du fleuve et de son débordement annuel s'opérait en cet endroit particulièrement vénéré. Ils n'ont pu manquer de lui signaler aussi l'arbre

⁽¹⁾ Deux traits verticaux parallèles, placés en avant de l'arbre, et à l'intérieur de l'édicule, simulent peut-être le lac, suivant les conventions de la perspective égyptienne.

⁽²⁾ On expliquait leur multiplicité de diverses façons. D'après les uns, Isis avait élevé un tombeau dans chaque endroit où elle découvrait un fragment du corps de son époux; selon d'autres, elle aurait fait, fabriquer des images à la ressemblance d'Osiris et en aurait remis une à chaque ville, comme s'il s'agissait du corps entier du dieu: PLUTARQUE, *De Is. et Osir.*, 18; DIODORE DE SICILE, *Bibl. hist.*, l. 1, XXI; STRABON, *Geogr.*, XVII, 23.

⁽³⁾ Les inscriptions du temple de Philæ font souvent mention de ces cérémonies périodiques, auxquelles Isis prenait part en effigie et qui se renouvelaient tous les dix jours. Cf. G. BÉNÉDITE, *le temple de Philæ*, p. 74, 85, 87, 88, 94, 95 et pass. Des prêtres emplissaient aussi de lait, chaque jour, les trois cent soixante urnes placées autour du tombeau, DIODORE DE SICILE, *Bibl. hist.*, l. 1, XXII. On se souvient que l'un des personnages représentés devant l'arbre l'arrose de lait.

⁽⁴⁾ *De Is. et Osir.*, 20.

singulier, honoré à l'égal d'un dieu, dont j'ai essayé de définir le rôle et la puissance occulte. Mon sentiment est qu'il s'agit probablement du *methidè*, mais qu'il s'est abstenu d'en parler plus clairement, par scrupule religieux, afin de ne pas dévoiler un secret connu seulement des prêtres et de quelques initiés. Hérodote a souvent agi de même, en particulier pour ce qui concerne les mystères osiriens.

Col. 61 [6]. — , cf. CINE S., CHINI B. (CINE NCKAI, CINE NZEBI, « soc de charrue »)⁽¹⁾, نِيرَج.

Col. 61 [7]. —                    

Avec la première, on peut comprendre que les vaches sont jointes, unies, par la voix de leur conducteur, c'est-à-dire qu'elles marchent à l'unisson, sans écart, dociles à la voix du maître. Avec l'autre, l'action se rapporterait à la traction qu'elles exercent sur la charrue sous la même influence.

Je pense que cette interprétation doit être écartée. Pour exprimer cette idée on se sert surtout du verbe . Les laboureurs, au tombeau de Paheri, à El-Kab, se félicitant du beau temps, favorable à leurs travaux, disent : (1) « la journée est belle, il fait frais, les vaches tirent (la charrue) et le ciel est à notre gré; nous travaillons pour le sar ».

La traduction à laquelle je me suis arrêté semble être beaucoup plus proche de l'esprit du texte que celles qui ont été faites auparavant.

Col. 61 [8]. — . Brugsch : « tissu » (« Gewebe ») et plus loin, col. 62 : « étoffe tissée » (« Gewebter Stoff »). Le même savant, dans son dictionnaire (t. II, p. 662) rapproche ce mot de . MM. Erman et Grapow, sans en préciser entièrement le sens, y voient un terme différent : « Name eines Kleiderstoffe » (2), en quoi ils ont raison. L'exemple cité est celui de notre rituel.

La ressemblance que ce mot présente, du moins dans son apparence graphique, avec le nom de matière colorante, d'origine probablement minérale, me porte à penser que l'étoffe dite *mnš* était teinte de cette couleur, « jaune », d'après les auteurs du *Wörterbuch* (3), « rouge », suivant Brugsch, qui a comparé à *μερω, μρω*, « *rubicundus color, rufus, flavus* » (4), puis à *πινρω* « *minium* » (5). J'ai montré ailleurs que le nom du minium s'écrivait (6). L'identification est donc sans base.

La matière *mnš* était, je crois, de couleur vert sombre; les peintres l'employaient pour enluminer les inscriptions gravées sur les petits sarcophages et les coffrets dont on se servait pendant les mystères d'Osiris. Il en a été parlé plus haut (p. 350, col. 42, rem. 3).

Col. 61-62 [9]. — . La seconde version publiée par Dümichen offre la variante . C'est elle que Brugsch paraît avoir suivie. Il a traduit : « Ein junger Knabe [welcher die Aussaat] trägt streue den Samen » (7).

(1) TYLOR and GRIFFITH, *The tomb of Paheri*, pl. III.

(2) *Wörterbuch*, t. II, p. 89.

(3) *Loc. cit.*

(4) *Dictionn. hiérog.*, t. II, p. 665.

(5) *Ibid.*, t. VI, p. 610. Son opinion était d'ailleurs mal fixée, car il a également rendu par *in bunter Farbe*, op. cit., t. IV, p. 1652, s. v. .

(6) *Un papyrus médical copte*, p. 281-282.

(7) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91.

Loret, qui ne semble pas l'avoir connue, a interprété le passage par « un petit enfant est près de la charrue pour jeter les semences à terre » (1), sans tenir compte du sens exact de ni de la relation du pronom avec le sujet de la phrase, .

Je ne connais pas d'exemple du signe employé seul avec la valeur de « graines, semences », que lui prête Brugsch. Suivi de ou de il fait habituellement, fonction de déterminatif des noms de céréales. Il sert aussi à écrire le mot « orge », it : (2) « orge et blé amidonnier », mais est alors le plus souvent accompagné du complément phonétique (3). Dans notre texte, il a exclusivement le sens de « mesurer », *h:y*, et de « mesure », *h:*.

La question d'une lecture fautive se pose donc. L'inscription, gravée sur plâtre, avait peut-être perdu de sa netteté lorsqu'elle a été copiée, et Dümichen a pu se méprendre sur l'apparence d'un hiéroglyphe ou d'un groupe de signes en mauvais état. La leçon à laquelle je me suis arrêté, est évidemment la seule correcte. Elle indique la position occupée par le sèmeur qui, dans les scènes de semailles, sauf de rares exceptions, se tient en avant du personnage conduisant la charrue.

Col. 62 [10]. — . Les ouvriers agricoles, comme toute la plèbe, étaient sommairement vêtus. Ils portaient le plus souvent une simple ceinture dont les pans retombaient sur la face antérieure des cuisses; parfois même ils vquaient à leurs occupations complètement nus. Certains détails donnés par notre texte prouvent que l'habillement des personnages chargés du labourage et de l'ensemencement du champ d'Osiris différait de celui des paysans occupés aux mêmes besognes dans la vie quotidienne des champs. Les représentations de scènes rurales ne peuvent donc fournir aucun renseignement utile sur la nature du *msš-t*.

Il est douteux que ce soit une « chemise » (*Hemd*) (4). « Vêtement » (5) est trop vague et certainement inexact, il s'agit d'une pièce déterminée du costume et non, comme pour l'homme, du vêtement pris dans le sens le plus étendu. La traduction « ceinture » (*Schurz*) proposée par Brugsch (6) ne repose sur rien de précis. D'autre part, le rapprochement qu'il a fait entre ce mot et (7) confond certainement deux objets différents. La preuve en est fournie par les expressions (8) et

(1) *Rec. de trav.*, t. IV, p. 24.

(2) *Le temple d'Edfou*, t. VII, p. 242.

(3) *Loc. cit.*

(4) ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch d. aegypt. Sprache*, t. II, p. 149. L'un des exemples cités (*Die Belegstellen*, t. II, p. 218) est celui qui figure au rituel.

(5) V. LORET, *Rec. de trav.*, t. IV, p. 24.

(6) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91.

(7) *Dictionn. hiérog.*, t. II, p. 709.

(8) K. SETHE, *Urk. 18. Dyn.*, t. III, p. 711.

𐎃𐎃𐎃𐎃 (1), qui désignent une sorte de haubert (2) de cuir, garni ou non de lamelles de métal, destiné à protéger, à la façon d'une cuirasse ou d'une cotte de mailles, la poitrine et le ventre des soldats. Il ne semble pas, en tout cas, qu'il y ait, comme Brugsch l'a cru (3), de rapport entre *mss-t* et le copte *MOYC* qui, dans les textes bibliques, correspond à *δεσμός, ἡνιά, ἱμάς, σφαιρωτήρ*, « bande, lanière, courroie, ceinture (de soldat) » (4).

Quoi qu'il en soit, le caractère essentiellement religieux du *mss-t* est certain. On le présentait à Isis, 𐎃𐎃𐎃𐎃 (5), et l'on en revêtait Hathor, 𐎃𐎃𐎃𐎃 (6), 𐎃𐎃𐎃𐎃 (7). Les prophètes et les pères divins, à Edfou, étaient parés d'un *mss* de lin, 𐎃𐎃𐎃𐎃 (8), quand ils transportaient le naos d'Horus sur la terrasse du temple, pour exposer la statue du dieu dans le kiosque appelé « Place de la première fête ». Il ne s'agit donc point d'une partie du costume habituel à l'usage de l'un ou l'autre sexe, mais d'une pièce de vêtement spéciale ou, plus probablement, d'un ornement sacré que les prêtres portaient au moment où ils approchaient la divinité (9), et du même genre que le 𐎃𐎃, nommé plus souvent 𐎃𐎃𐎃, qui est peut-être identique au 𐎃𐎃𐎃 et le 𐎃𐎃𐎃 (var. 𐎃𐎃, 𐎃𐎃) (10). Il est malheureusement impossible d'en définir la nature sans entreprendre l'étude complète des divers éléments du costume sacerdotal et de l'emploi respectif de certains d'entre eux qui, comme dans la plupart des cultes, devaient être utilisés dans des circonstances particulières. Une telle étude ne pourrait trouver place ici, à cause de son amplitude. Limitée

(1) *Ibid.*, t. III, p. 782.

(2) Ce sens (Panzerhemd) lui est reconnu par MM. Erman et Grapow (*Wörterbuch*, t. II, p. 149). Lepsius pensait que c'était un casque (*Les métaux dans les inscriptions égyptiennes*, trad. Bérard, p. 49).

(3) *Dictionn. hiérog.*, t. II, p. 709.

(4) Cf. W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 184.

(5) E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 115.

(6) A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 5, 17.

(7) Texte inédit de l'escalier ouest (X) du temple de Dendara, côté ouest, paroi sud, 16° personnage (𐎃𐎃𐎃𐎃).

(8) *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 3. Dans ce texte, *mss* est pris au sens verbal d'« être vêtu d'un *mss* ». Il est dit ailleurs, pour exprimer une idée analogue que les prêtres sont 𐎃𐎃𐎃 « *st* de leur *st* » (J. DÜMICHEN, *Altägypt. Kalenderinschriften*, pl. LX, c, 9-10; CXIII, 21 et 22; CXV, 23. A. MARIETTE, *Dendérah*, t. III, pl. 30 a).

(9) Nous verrons plus loin (§ 20, col. 63 et § 23, col. 65) qu'une statue divine était exposée dans le champ d'Osiris lors de la récolte de ses produits. Une image semblable devait sans doute présider également l'opération des semailles, non moins importante. C'est à cause de sa présence, il me semble, que l'enfant faisant fonction de semeur portait un *mss-t*.

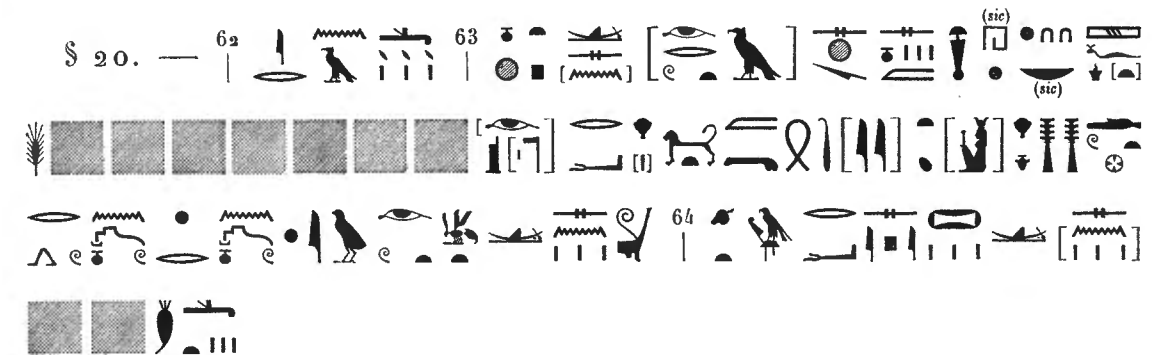
(10) Les statues des dieux et des déesses étaient aussi revêtues du *st*, du *tr* ou du *mss* en certaines occasions. Le port des mêmes vêtements par les prêtres avait évidemment une signification mystique qui ne se dégage pas nettement des textes.

à la basse époque, elle dépasserait encore, de beaucoup, le cadre d'une simple note, ainsi que les recherches préliminaires auxquelles je me suis livré m'ont permis de le constater.

Col. 62 [11]. — 𐎃𐎃𐎃𐎃. La copie du texte aujourd'hui détruit publiée par Dümichen porte : 𐎃𐎃𐎃𐎃. Brugsch a réuni ce passage à la phrase précédente, 𐎃𐎃𐎃𐎃, et a traduit l'ensemble par « *Sein Schurz bestehe aus einem gewebten Stoffe, oder auch mit [einem Doppelgewebe], die Kopfbinde sei Seß-Stoff* » (1). Il a comblé la lacune avec le mot 𐎃𐎃 de la seconde version, sans remarquer l'article 𐎃 qui la précède dans la première (2). L'interprétation est visiblement erronée. Elle est grammaticalement impossible, 𐎃 marquant la fin d'une proposition et l'article *t*; le début d'une autre. D'ailleurs, le texte publié par Dümichen ne signifie rien, tel qu'il se présente.

Loret a restitué au contraire 𐎃𐎃 dans la cassure (3), leçon que j'ai adoptée. 𐎃𐎃𐎃𐎃 correspond à 𐎃𐎃𐎃𐎃 de la col. 60 et désigne l'attelage de la charrue : ce sont les vaches, et non l'enfant, qui étaient coiffées du *ssd*. Toutefois, la traduction de Loret, « Or on couvre les deux vaches d'un bandeau enroulé », ne rend pas exactement compte du sens de 𐎃 *mh*.

Le *ssd* est le bandeau orné de deux plumes d'autruche dont on ceignait le front des taureaux et des vaches sacrés lorsqu'ils figuraient dans les cérémonies religieuses.



§ 20 [1]. — 𐎃 Quant à l'orge 𐎃 qui y vient (4) (dans le champ d'Osiris), [on] la moissonne le 20 Tybi, à la fête de Shebedet [2] [.....] Osiris placé

(1) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91.

(2) Dümichen et Mariette ont seulement relevé le 𐎃. Le 𐎃 est encore bien visible, mais les pattes de l'oiseau sont détruites.

(3) *Rec. de trav.*, t. IV, p. 24. L'article *t* est remplacé par une lacune dans son édition.

(4) Litt. : « qui est (ou « naît ») en eux ». Le pronom pluriel est complété d'après la version corrigée et les § 21 et 22. Il devrait être du féminin singulier, se rapportant à 𐎃𐎃𐎃𐎃 de la col. 59, où tous les accords sont réguliers.

produit de la récolte était déposé sur un lit, avec une image d'Osiris, devant l'effigie de la déesse Shentit, jusqu'à ce qu'il soit utilisé comme on sait.

Les grains récoltés en Tybi ne servaient que onze mois plut tard, le 12 Khoiak.

Col. 63 [2]. — . Le nom du dieu du cinquième mois de l'année a été expliqué de diverses manières et, en dernier lieu, par « foisonnement des céréales »⁽¹⁾. M. Gauthier s'est rallié en partie à cette interprétation. Il rapproche avec raison l'élément initial  de la racine , , , « *ensfler, gonfler, grossir, enflure, gonflement* », mais suppose à celle-ci, en l'occurrence, une valeur dérivée, « *abondance, pléthore* »⁽²⁾ qu'elle n'a jamais eue, pas plus que le copte . Bdt, en outre, comme il le constate, ne peut être rendu par « *céréales* ». C'est un terme spécifique précis. Shefbedet lui paraît signifier « *abondance d'épeautre* »⁽³⁾. Je crois préférable de traduire « *celui qui fait grossir (gonfler) le blé amidonnier* », appellation bien appropriée à une divinité dont la fonction était de faire prospérer et de conduire à maturité parfaite le grain dont les Egyptiens, aux temps primitifs, tiraient leur principale nourriture⁽⁴⁾.

M. Gauthier a également exposé la raison pour laquelle, selon lui, la moisson du champ sacré était mise en rapport avec la fête de Shefbedet. Il est nécessaire de revenir sur ses conclusions.

Shefbedet ayant succédé à Min dans la liste des divinités protectrices des mois, il en a déduit que le 20 Tybi est indiqué dans notre texte « *comme étant le jour où, à Dendérah, l'on coupait à la faucille une touffe de céréale* » parce que Min exerçait sa tutelle sur ce mois⁽⁵⁾. « *Il paraît très probable, ajoute-t-il, que le titre du dieu patron du mois de Tybi et le nom de la fête de la touffe coupée célébrée pendant ce mois en l'honneur de son dieu protecteur étaient en relation avec l'un des rites les plus importants de la grande fête thébaine du mois de pakhons nommée *pr-t Mnw* « sortie de Min »* »⁽⁶⁾.

Il y a méprise à la fois sur la nature et l'objet de la cérémonie accomplie en Tybi. Il n'est pas exact que l'on coupait une gerbe de céréales. On procédait à la récolte de l'orge plantée dans le champ d'Osiris, orge qui devait servir plus tard, au mois

⁽¹⁾ R. WEILL, *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*, p. 130 et 145.

⁽²⁾ *Les fêtes du dieu Min*, p. 5.

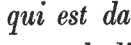
⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 6.

⁽⁴⁾ Une déesse portant un nom d'apparence semblable, , est représentée à Dendara. Elle a l'aspect d'une femme léontocéphale (*Le temple de Dendara*, t. II, p. 59. Co. fr. g. 1. 6, et pl. XCIII, frise, l. 6). L'identité de sens n'est pas absolument certaine, car  sert à la fois à écrire les mots « *orge* », *it*, « *graine* », *pr-t*, alors que l'on écrit en général le nom du blé amidonnier avec tous ses éléments phonétiques.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 6.

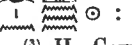
⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 7.

de Khoiak suivant, pour la confection de la statuette du Khenti Amentit. Le texte est formel. Il s'agit d'un acte préliminaire des mystères célébrés du 12 au 30 Khoiak, nullement d'une fête en l'honneur de Shefbedet. Ni ce dieu ni Min ne sont en cause ici, mais Osiris. La moisson était faite en sa présence; Shefbedet est nommé simplement parce que l'opération était placée sous son patronage, en sa qualité de dieu protecteur du mois de Tybi. Il n'y a pas le moindre trait commun entre cette solennité et celle de pakhons, qui était la fête annuelle de la moisson. De même que la première, celle-ci était placée sous les auspices du dieu du mois, Khonsou :     ⁽¹⁾ « *1^{er} mois de la saison chaude (pakhons), où a lieu la fête de Min; elle est célébrée à la fête de la sortie du Protecteur de la lune* ».

La différence entre les deux actes religieux apparaît de prime abord; elle est fondamentale. En Tybi, l'orge récoltée est déposée sur un lit et y reste jusqu'à ce qu'elle soit employée, le 12 Khoiak, pour le travail du Khenti Amentit. En pakhons, au contraire, le roi — ou son substitut — était censé couper avec une faucille de bronze noir incrustée d'or une gerbe de blé amidonnier,    ⁽³⁾, qui était présentée ensuite au dieu. La cérémonie se passait évidemment hors des champs, car la javelle était apportée toute prête par un   *imy-ht* en même temps que la faucille. L'ayant reçue, « *le roi la coupe avec la faucille qui est dans sa main* »,    ⁽⁴⁾. Le geste était donc symbolique. M. Gauthier lui donne une signification différente : le roi, croit-il, égalisait les tiges des épis afin de constituer une gerbe digne du dieu⁽⁵⁾. C'est bien peu vraisemblable. Il semble plutôt qu'il feignait de moissonner en tranchant l'extrémité inférieure de la gerbe que lui remettait son assistant.

Nous avons affaire, d'une part, à un rite relevant exclusivement des mystères osiriens qui, bien qu'on ait soutenu le contraire, sont étrangers aux cultes agraires⁽⁶⁾;

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 61.

⁽²⁾ L'édition de ce texte publiée par M. Gauthier, que je cite, porte , si, comme je le crois, elle reproduit fidèlement l'original, celui-ci est fautif. La construction  est irrégulière. Brugsch a lu  (*Mat. pour servir à la reconstruction du calendrier des anc. Egyptiens*, p. 63; *Thesaurus*, t. II, p. 298; *Dictionn. hiérog.*, t. II, p. 390). C'est la forme correcte. Je l'ai adoptée dans ma traduction.  se rapporte à  : « *premier mois de Šmw est (hpr) fête de Min en lui (im-f); est faite elle (ir.tw-f) à...* ».

⁽³⁾ H. GAUTHIER, *op. cit.*, 61.

⁽⁴⁾ *Loc. cit.*

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 100.

⁽⁶⁾ Pour Sir J. G. Frazer, « *cette fête [du mois de Khoiak] paraît avoir été essentiellement une fête des semailles, qui tombait justement à la date où le paysan confiait les graines à la terre* » (*Osiris et Atys*, trad. Peyre, p. 117; cf. p. 112 et 116). Cette appréciation provient d'une erreur matérielle. Le même auteur dit en effet (p. 110-111) que « *la fête s'ouvrait le 12^e jour de Khoiak par une cérémonie de labourage et de semailles* ». Les détails qu'il donne ensuite à ce sujet ont trait au labourage du champ d'Osiris, décrit aux col. 59-60 du rituel, qui avait lieu du 12 au 19 Thot, c'est-à-dire hors des limites de la durée

affirmé par la variante  (cf. )⁽¹⁾ et le synonyme                       

Le *sh* it avait lieu à la néoménie de pakhons :     

Par deux fois la date de la saison *3ht* figure sans équivoque au tombeau de Pétosisiris en rapport avec la moisson.

Partant du principe que les Egyptiens pratiquaient les travaux agricoles de novembre à mi-mars, M. Lefebvre refuse d'admettre que la date en question occupe sa place normale dans l'année naturelle. « La traduction « inondation » ou « saison de l'inondation » pour *ꜥḥt* serait un non-sens, ... semailles, labour, récolte, engrangement se faisant *après* l'inondation, une fois que les eaux se sont retirées »⁽⁷⁾. Selon lui, *ꜥḥt* « doit donc désigner ici tout simplement une date quelconque des trois divisions de l'année vague »⁽⁸⁾. Elle serait celle du temps de la moisson à Hermopolis, à l'époque de la construction du tombeau de Petosiris qu'il place, à la fin du iv^e siècle avant J.-C., en prenant pour point de départ de sa démonstration chronologique la période sothiaque commencée le 19 juillet 1321. M. Weill,

(²) Le texte imprimé (G. LEFEBVRE, *Le Tombeau de Petosiris*, t. II, p. 24, n° 51) porte ; la planche XIII (t. III), . Si le dessin est fidèle, il s'agit sans doute d'un  en partie effacé.  et  nb, « maître, seigneur » échangent à la basse époque.

(*) Cf. la locution de forme analogue  , *Wörterbuch*, t. III, p. 315.

(⁴) G. LEFEBVRE, *op. cit.*, t. II, p. 24, n° 52, et t. III, pl. XIII-XIV.

(8) *Op. cit.*, t. I, p. 76.

Il est évident, comme le remarque M. Lefebvre, que les noms des trois saisons perdaient leur sens étymologique et devenaient purement conventionnels, puisqu'ils ne concordaient plus, au cours d'une période sothiaque de 1460 ans, avec les phénomènes de la nature qu'ils étaient censés définir. Cependant, on ne doit pas méconnaître la régularité avec laquelle des textes religieux ont continué de citer, malgré des différences d'âge, le mois de pakhons comme étant celui d'une moisson ; et cela incite à croire que le mot *ḥt* a conservé sa valeur traditionnelle dans les inscriptions du tombeau de Petosiris.

Une allusion indirecte à la récolte faite au mois de Thot peut être relevée également au décret de Canope.

Ce passage met en lumière qu'une « récolte de toutes les plantes » était faite à l'époque du lever héliaque de Sothis, qui se produisait le 1^{er} Thot de l'année naturelle et marquait le début de l'inondation. Ainsi, la moisson de mn ☉ mentionnée au tombeau de Petosiris trouve-t-elle une fois encore son explication sans qu'il soit nécessaire de modifier le sens du texte.

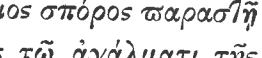
(2) Ed. NAVILLE, *Papyrus funéraires de la XXI^e dynastie. Le papyrus hiéroglyphique de Kamara*, pl. X.

(3) Décret de Canope, l. 18 = SETHE, *Hierogl. Urk. der griechisch-römischen Zeit.*, p. 138.

(4) , caus. de , *ṭooγte* S., *əwoγt* B., *conjungere, aggregare*.

(5) Canope, l. 37.

On trouvera dans le même document une autre indication intéressante relative à la date des moissons.

Aux jours des *Kikellies* de Khoiak, qui précèdent le «*périple d'Osiris*», , des offrandes devaient être faites à la statue de la princesse Bérénice, fille défunte de Ptolémée III. «*Si, dit le texte, la végétation est en avance* ⁽¹⁾, *les vierges sacrées apporteront des épis en supplément de l'offrande* ⁽²⁾ *(faite) à l'image de cette déesse*», , , ⁽³⁾, *καὶ ὅταν ὁ πρῶτος σπόρος παρασῇ ἀναφέρειν τὰς ἱεράς παρθένους σάχους τοὺς παρατεθησομένους τῷ ἀγάλματι τῆς Θεοῦ* ⁽⁴⁾.

Ces *Kikellies*, dont le nom hiéroglyphique n'est pas très clair, font évidemment partie des mystères d'Osiris. Elles se rapportent sans doute aux cérémonies relatives à la préparation des statuettes du dieu (12-21 Khoiak) qui sont suivies, en effet, le 22 Khoiak, d'une «navigation»,  (col. 20 et 113 du rituel). Elles nous reportent au milieu du mois, à courte distance de Tybi, époque d'une récolte, comme je l'ai relevé précédemment. Si celle-ci était précoce, on pouvait donc avoir, entre le 12 et le 21 Khoiak, les épis nécessaires pour l'offrande prescrite par le décret.

L'homme de la campagne qui règle aujourd'hui sa vie sur l'année musulmane de 354/355 jours se trouve exactement dans la position de son lointain ancêtre. Les saisons naturelles seules guident la marche de ses travaux; elles se déplacent dans l'année mobile sans qu'il s'en préoccupe. Il ne fait en cela que suivre l'exemple du paysan de l'antiquité. Les divisions de l'année agricole sont non seulement égales en nombre dans le passé et le présent, mais aussi désignées de façon identique : saison du Nil ou de l'inondation,  *akhit* = نیلی *nily*; saison d'hiver,  *perit* ⁽⁵⁾ (πρω) = שתוי *setawy*; saison d'été,  *shemou* (ωωμ) = صيفي *seify*.

⁽¹⁾ Litt. : «s'il vient végétation en avance d'eux, porter des épis ...». La version grecque donne à l'idée exprimée un tour différent : «Lorsque la semaille se présente précoce». M. M. Erman et Grapow (*Wörterbuch*, t. II, p. 463) attribuent à *rd*, dans ce passage, la valeur «Ernte», «récolte», notant qu'il est traduit par σπόρος. Cette interprétation rend bien le sens général, mais ne le suit pas à la lettre. Le mot grec n'est pas l'équivalent réel de *rd*; il signifie «semaille, ensemencement». Les rédacteurs du décret ont employé précédemment une périphrase, *s-twt rd, ἡ συναγωγή τῶν καρπῶν*, pour dire «récolte».

⁽²⁾ Le mot  *hmk* «offrande» du texte hiéroglyphique n'est pas rendu dans la version grecque  *iw* (= *r*) *hnty hmk* signifie «en avant de l'offrande», «en sus (?) de l'offrande». C'est-à-dire que les vierges sacrées devaient ajouter des épis à l'offrande ordinaire faite à la statue de Bérénice à l'occasion des *kikellies*, au cas où la récolte serait mûre de bonne heure.

⁽³⁾ Canope, l. 33.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, l. 68.

⁽⁵⁾ Comme le pense M. Gardiner (*Egypt. Gram.*, p. 203), le sens ancien de *pr-t* doit être vraisemblablement «saison de l'émersion». Au papyrus d'Orbiney, Anoupou dit à son frère cadet qu'il faut préparer l'attelage de l'araire, car  (II, 3) «le champ émerge et est bon pour le labourage». Il s'agit évidemment du moment où, la retraite des eaux de l'inondation ayant laissé de nouveau les terrains bas à découvert, on peut commencer le labour, pour les cultures d'hiver.

Le vieux calendrier agricole que les Egyptiens s'étaient donné a survécu dans le temps, en raison même de son caractère, à la civilisation dont il était issu.

Les prêtres, pour d'autres motifs, mais de rapports communs, se sont aussi affranchis de l'arbitraire de l'année civile de 365 jours, les pratiques de certains rites étant en harmonie avec le rythme régulier des saisons. La fête de la moisson de pakhons, le labourage et la récolte du champ d'Osiris, en Thot et en Tybi, ne souffraient ni avance ni recul. Les mystères osiriens du mois de Khoiak étaient dans le même cas; les actes qui en sont l'expression extérieure les mettent en accord avec les phénomènes du renouveau annuel. Ils s'inspirent visiblement d'une doctrine exposée par Plutarque ⁽¹⁾ : «aux variations qu'éprouve l'air dans les différentes saisons, à la production des fruits, aux semailles, au labourage, il en est qui veulent associer tout ce qui regarde Isis et Osiris. Ils disent qu'Osiris est enseveli, quand le grain que l'on sème se trouve caché sous la terre; qu'Osiris renaît à la vie et à la lumière, lorsque les germes commencent à pousser».

Les dates inscrites aux calendriers en usage dans le temple sont fixes. Elles ont pour point de départ commun le début d'un événement d'importance vitale pour l'Egypte, l'inondation, annoncée par l'apparition simultanée de l'étoile Sothis et du soleil. Ce lever, auquel on attachait fort probablement une signification mystique, la résurrection d'Osiris-Nil par l'intervention de sa sœur-épouse Isis, annonçait la nouvelle année.

A quelque époque qu'ils remontent, ces calendriers sont rigoureusement identiques en leurs parties communes, c'est-à-dire en ce qui concerne les fêtes célébrées dans le pays entier ou celles qui se rapportent à des divinités participant au culte de sanctuaires différents. Leur immuabilité est au surplus démontrée par les concordances fournies par les textes religieux.

L'offrande de la gerbe faite à l'occasion de la moisson, dont nous avons déjà parlé, permet de la vérifier. Elle eut lieu invariablement le 1^{er} pakhons sous Ramsès II, Ramsès III ⁽²⁾, Ptolémée IV Philopator ⁽³⁾, Ptolémée X et Soter II ⁽⁴⁾ Ptolémée XIII Néos Dionysos ⁽⁵⁾. Ainsi, durant une période qui n'est pas inférieure à douze siècles, au cours de laquelle l'année civile s'était déplacée de 300 jours au minimum par rapport à l'année naturelle, la date initiale reste inchangée. Cela n'est possible qu'avec l'année vraie commençant en accord avec le lever de Sothis, qui, précisément, date le premier jour du premier mois dans les calendriers religieux.

⁽¹⁾ *De Iside et Osiride*, trad. Bétolaud, 65.

⁽²⁾ Fête thébaine de Min (Ramesseum, Médinet Habou).

⁽³⁾ *Le Temple d'Edfou*, t. I, p. 384 et 393.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. IV, p. 280.

⁽⁵⁾ *Le Temple de Dendara*, t. IV, p. 69. Il y a des raisons de croire que la décoration de la partie du temple où se trouve cette représentation est peut-être un peu plus récente et qu'elle a été faite pendant la corégence de Cléopâtre VII Philopator et de son fils Ptolémée Césarion.

Le fait que l'on a gravé ceux-ci sur la pierre ne leur confère-t-il pas un caractère d'invariabilité? Établis d'après le principe de l'année vague, ils seraient devenus rapidement inexacts et sans utilité pratique; il aurait fallu les rajuster sans cesse.

Les prêtres égyptiens, dont la science astronomique a été maintes fois attestée par les anciens, n'ont pu tomber dans l'erreur de l'année courte, dont ils connaissaient le vice fondamental. Elle allait non seulement à l'encontre de leurs besoins, mais était en contradiction avec la règle qu'ils avaient adoptée de dater la nouvelle année à partir du lever de Sothis, qui tombe irrégulièrement dans l'année civile.

Ed. Meyer se refuse à admettre « qu'il y ait eu en Egypte, à côté de l'année civile vague, une année sothiaque fixe, avec calendrier propre »⁽¹⁾. Le décret de Canope, d'après lui, témoigne de l'existence de l'année vague seule⁽²⁾.

Cette conclusion est trop rigoureusement absolue. En s'appliquant à démontrer que ses prédécesseurs ont été induits en erreur par « le fantôme de l'année fixe » ⁽³⁾, Ed. Meyer néglige une classe de matériaux dont H. Brugsch a deviné jadis tout l'intérêt. Le décret de Canope fournit bien la preuve — déjà acquise auparavant — d'une année vague, laquelle était la seule officielle. C'est sur elle que porte la réforme édictée par Ptolémée III. Mais il n'est pas moins indéniable que le calendrier sothiaque fixe existait. C'est celui des temples. La distinction faite entre  et , dans les inscriptions de l'Ancien Empire, n'implique-t-elle pas l'emploi d'une double notation pour l'année religieuse et pour l'année civile?

[illegible]

Ce n'est pas là une base variable. Sa fixité est contrôlée par l'observation d'un phénomène naturel périodique qui, précisément, marque le début de l'année dans tous les calendriers des temples. En outre, que proposent les prêtres pour assurer la stabilité de l'année nouveau style? L'adjonction, tous les quatre ans, d'un jour supplémentaire aux cinq épagomènes. Ils connaissaient donc le principe de l'année bissextile, et l'on peut supposer sans s'aventurer beaucoup qu'ils l'appliquaient déjà pour leur propre usage.

A ce témoignage de source indigène vient s'ajouter celui, non moins formel, de Strabon (XVII, 46). Parlant des prêtres de Thèbes, « qui passent pour s'occuper

⁽¹⁾ *Chronologie égyptienne* (trad. A. Moret), p. 22.

(2) *Ibid.*, p. 43.

(3) *Ibid.*, p. 42.

⁽⁴⁾ Canope, l. 18 (édit. Sethe).

(5) *Ibid.*, 1. 36.

surtout d'astronomie» ⁽¹⁾, il leur attribue le mérite d'avoir établi la coutume de rapporter le cours du temps au soleil : « aux douze mois de trente jours, ils ajoutent chaque année cinq jours complémentaires; et, comme il reste encore pour parfaire l'année entière, une certaine fraction de jour, tenant compte de cet excédent, ils forment une période composée d'autant d'années qu'il est nécessaire pour obtenir un jour entier en additionnant les fractions de jour excédentes » ⁽²⁾.

Diodore de Sicile s'exprime à peu près dans les mêmes termes : Les Thébains, dit-il, « ont aussi distribué les mois et les années d'après une méthode qui leur est particulière. Ils comptent les jours non d'après la lune, mais d'après le soleil; ils font chaque mois de trente jours et ajoutent cinq jours et un quart aux douze mois pour compléter ainsi le cycle annuel. Ils n'ont pas recours, comme la plupart des Grecs, aux mois intercalaires ou à des soustractions de jours » ⁽³⁾.

Letronne, tirant argument d'un papyrus du Louvre, suivant lequel Eudoxe de Cnide aurait connu une année de 365 jours $\frac{1}{4}$ comprenant un jour supplémentaire ajouté tous les quatre ans, conclut que l'astronome grec aurait acquis cette notion en Egypte « où, de toute antiquité, une année solaire rendue fixe par le même mode d'intercalation, marchait parallèlement avec l'année vague »⁽⁴⁾.

L'idée a été reprise par Sethe⁽⁵⁾, puis par M. R. Weill⁽⁶⁾, et le dernier admet que «le calendrier *sothiaque* de l'année fixe était utilisé pour des objets déterminés».

Je pense que l'on peut aller plus loin dans l'affirmation en disant que l'immutabilité des calendriers des temples est la preuve que l'année fixe (sothiaque) était la seule à laquelle on se conformait dans le clergé.

⁽¹⁾ Antérieurement et pendant longtemps, Héliopolis avait été le centre renommé des études d'astronomie, et sa grande réputation attirait les savants étrangers; Platon et Eudoxe y séjournèrent. Lorsque Strabon visita la ville, le corps des prêtres voués à ces recherches était dispersé. On montra au voyageur les vastes bâtiments où il habitait jadis. Il ne restait alors, dit-il, que quelques simples desservants et des guides bons, tout au plus, à expliquer aux visiteurs les curiosités du temple (XVII, 29).

(2) Τοῖς τριακονθημέροις δώδεκα μῆσιν ἐπαγόντων πέντε ἡμέρας κατ' ἐνιαυτὸν ἑκάστον · εἰς δὲ τὴν ἐκπλήρωσιν τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, ἐπιτρέχοντος μορίου τινὸς τῆς ἡμέρας, περιόδον τινα συντιθέασιν ἐξ ὧν ἡμερῶν καὶ ὧν ἐνιαυτῶν τοσούτων ὅσα μόρια τὰ ἐπιτρέχοντα συνελθόντα ποιεῖ ἡμέραν. Strabon fait encore allusion autre part (XVII, 29) à la fraction de jour qu'il faut ajouter aux 365 jours pleins pour avoir la durée vraie de l'année qui, dit-il, fut ignorée des Grecs, avec d'autres notions de même nature, jusqu'à ce que les « Mémoires » des prêtres égyptiens eussent été traduits dans leur langue.

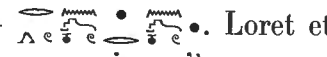
⁽³⁾ Ἰδίως δὲ καὶ τὰ περὶ τοὺς μῆνας αὐτοῖς καὶ τοὺς ἐνιαυτοὺς διατετάχθαι. Τὰς γὰρ ἡμέρας οὐκ ἄγουσι κατὰ σελήην, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἥλιον, τριακονθήμερους μὲν τιθέμενοι τοὺς μῆνας, πάντες δ' ἡμέρας καὶ τέταρτον τοῖς δώδεκα μῆσιν ἐπάγουσι, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ τὸν ἐνιαύσιον κύκλον ἀναπληροῦσιν. Ἐμβολίμους δὲ μῆνας οὐκ ἄγουσιν οὐδ' ἡμέρας ὑφαίρουσι, καθάπερ οἱ πλεῖστοι τῶν Ἑλλήνων. *Bibl. hist.*, liv. I, II, chap. 50.

⁽⁴⁾ *Œuvres choisies* (édit. Fagnan), 2^e série, t. I, p. 1-41 et 511.

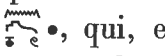
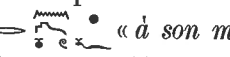
⁽⁵⁾ *Nachrichten d. Kön. Ges. d. Wissen. z. Göttingen*, 1919, p. 311-316.

⁽⁶⁾ *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*, p. 128.

Ce qui a toujours gêné dans le calendrier des temples, c'est que l'année y est divisée en 12 mois de 30 jours, plus 5 jours supplémentaires, par quoi elle ressemble, dans son expression numérique apparente, à l'année vague civile. Cette conformité est je crois trompeuse et tient à la difficulté qu'il y avait d'établir un calendrier portant sur une période de quatre ans ou de faire figurer en appendice la fraction d'un quart de jour dans un calendrier annuel.

Col. 63 [3]. — . Loret et H. Brugsch ont rendu respectivement ce membre de phrase par « jusqu'à ce que vienne le moment »⁽¹⁾ et « Beim Eintreten des rechten Zeitpunktes »⁽²⁾. Les auteurs du *Wörterbuch* lui ont attribué, bien qu'avec doute, un sens analogue à celui que Brugsch lui a reconnu : « Zur rechten Stunde ? »⁽³⁾.

La même formule se rencontre une autre fois au rituel (col. 132), dans un passage relatif aux cérémonies préliminaires de l'enterrement de la statuette de Sokaris, , où Loret l'a interprétée d'une façon toute différente : « en aucun instant »⁽⁴⁾, négligeant, comme il l'a fait précédemment l'élément *r iw*.

Ces traductions, — dont la dernière, qui est impossible, doit être exclue, — sont exactes en gros. La locution *nw r nw*, litt. « moment pour moment », signifie l'instant précis, fixé d'avance, où quelque chose doit se produire ou être faite. Ici, l'orge récoltée au champ d'Osiris est conservée en attendant que l'on s'en serve pour faire le « travail » du Khenti Amentit à la date précise indiquée au rituel. L'expression, bien plus accentuée, est comparable à , qui, en certains cas, marque dans le temps le retour régulier d'un phénomène naturel, telle la crue du Nil, qui vient  « à son moment », à l'époque où elle se renouvelle annuellement à date fixe. La même idée est exprimée par la forme  « renouvelant sa naissance périodiquement » (lit. : période à période), c'est-à-dire à intervalles réguliers et immuables.

Si l'on en croit le *Wörterbuch*, elle signifierait « immer », « toujours », lorsqu'elle est précédée de la préposition *m*⁽⁵⁾. Je ne crois pas que ce sens lui soit généralement applicable⁽⁷⁾. Il est dit par exemple, à propos d'un certain onguent composé de

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 25.

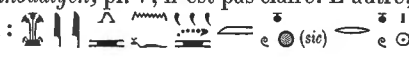
⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91.

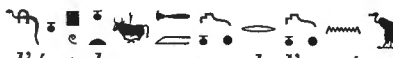
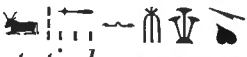
⁽³⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. II, p. 219.

⁽⁴⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 92.

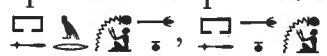
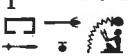
⁽⁵⁾ *Le Temple d'Edfou*, t. IV, p. 115.

⁽⁶⁾ *Loc. cit.*

⁽⁷⁾ Les deux seules phrases citées comme références au *Wörterbuch*, *Die Belegstellen*, t. II, p. 319, ne sont rien moins que probantes. L'une, empruntée à Ed. NAVILLE, *Tell el Yahoudiyeh*, pl. V, n'est pas claire. L'autre, provenant du temple de Philæ, fournit le même sens qu'au rituel :  « il fait monter le Nil au moment fixé ».

graisse de bœuf et de divers aromates⁽¹⁾ :  ⁽²⁾ « c'est le madjet de bœuf de sacrifice (hry-t) jeune⁽³⁾ à l'état de *nw r nw* de l'année » ; et encore, au sujet de taureaux dont la chair était offerte en holocauste :  ⁽⁴⁾ « grands taureaux dont on n'a pas coupé les testicules au *nw r nw* de l'année ».

Il m'avait d'abord semblé que *nw r nw n rnp-t* indiquait l'expiration d'une période de la durée d'un an ; en d'autres termes, que le bœuf était âgé d'un an lorsqu'on l'abattait pour fabriquer le *madjet* avec sa graisse, et que les taureaux n'avaient pas subi l'opération de la castration à laquelle leurs congénères étaient habituellement soumis au même âge⁽⁵⁾. Un nouvel examen de la question a légèrement modifié ma première opinion. L'adjonction du mot « année » ne change pas mais complète en le précisant le sens de *nw r nw* tel qu'il ressort des passages précités du rituel. Il faut entendre, je crois, que le jeune bœuf *m nw r nw n nr-t* avait atteint le moment fixé par la loi religieuse pour sa mise à mort ; de même, pour ce qui est des grands taureaux, qu'ils n'avaient pas été castrés au temps précis où, conformément à l'usage, ils auraient dû régulièrement l'être.

D'autres exemples, et plus nombreux, seraient cependant nécessaires pour confirmer cette interprétation qui s'appuie sur le sens évident de *nw r nw* ; car, si l'idée d'âge à laquelle je m'étais d'abord arrêté, n'est pas explicitement exprimée dans la locution telle qu'elle se présente dans les deux cas cités, il n'est pas en fin de compte impossible qu'elle s'y trouve indirectement incluse, *m nw r nw n rnp-t* « à moment pour moment de l'année », signifiant, en une tournure elliptique, comme je l'avais primitivement supposé, que le bœuf avait atteint « moment pour moment », c'est-à-dire « exactement », un an d'âge lorsqu'on le tuait, et que les grands taureaux n'avaient pas été châtrés à l'expiration de leur première année. Les Egyptiens qui ont réglementé dans les plus infimes détails les pratiques matérielles du culte, soumettaient certainement à un régime particulier les animaux destinés au sacrifice et devaient les abattre à un âge déterminé, de même qu'ils contrôlaient scrupuleusement leur état sanitaire avant et après leur mort. Les victimes étaient examinées par des prêtres spéciaux avant d'être livrées au sacrificateur⁽⁶⁾ ; suivant Hérodote, quiconque tuait une bête non marquée par eux était puni de la peine capitale⁽⁷⁾. En outre, des prêtres-vétérinaires appelés ,  vérifiaient leur chair et leur sang après l'abattage pour

⁽¹⁾ E. CHASSINAT, *Quelques parfums et onguents*, dans *Rev. de l'Égypte ancienne*, t. III, p. 117-167.

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 196.

⁽³⁾ Ou : vigoureux, bien portant.

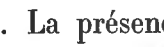
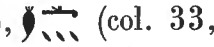
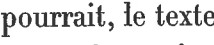
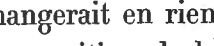
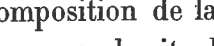
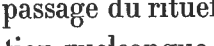
⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 159.

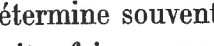
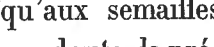
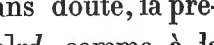
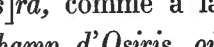
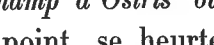
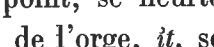
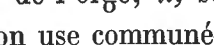
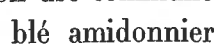
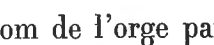
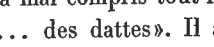
⁽⁵⁾ *Rev. de l'Égypte ancienne*, t. III, p. 134, note 7.

⁽⁶⁾ HÉRODOTE, II, 38.

⁽⁷⁾ *Loc. cit.*

s'assurer de leur pureté⁽¹⁾. Un bas-relief du tombeau de Ptahhotepou montre l'un d'eux dans l'exercice de ses fonctions⁽²⁾. Ayant trempé la main dans la poitrine de l'animal égorgé, le boucher la tend vers le  en disant :  « vois ce sang », et l'autre déclare :  « il est pur ».

Col. 63 [4]. —   . La présence de ce groupe s'explique mal, venant à la suite de la mention du reliquat () d'orge disponible après la fabrication de l'image du Khenti Amentit, si on le traduit par « dattes » comme on l'a fait⁽³⁾. Le mot « datte » est ordinairement écrit  (col. 119, 143),  (col. 33, 134, 136 et 143) dans le rituel; il ne comporte jamais de . Il se pourrait, le texte étant fautif, que  fût pour ; mais cette rectification ne changerait en rien le fond de la question, car les dattes entraient seulement dans la composition de la pâte avec laquelle on moulaient l'effigie de Sokaris. Il ne paraît en aucun passage du rituel que l'orge et les dattes aient été employées ensemble pour une préparation quelconque.

Une autre interprétation, en apparence plus logique, parce qu'elle serait mieux en rapport avec le sujet, semble préférable, bien qu'un peu hasardeuse. La portion d'orge restante aurait été mise en réserve pour l'ensemencement du champ d'Osiris, en vue de la récolte de l'année suivante. En effet,  représente ou détermine souvent le verbe  rd, « pousser, faire pousser, planter »;  signifierait « faire pousser l'orge », rd it. Le lieu où les semences étaient déposées () jusqu'aux semailles aurait été indiqué dans la courte lacune, où se trouvait aussi, sans doute, la préposition r et probablement le préfixe factitif verbal , [...r s]rd, comme à la col. 59,     (autre version )  « le champ d'Osiris où l'on fait pousser les grains ». Cette hypothèse, satisfaisante sur un point, se heurte cependant à une grave objection en ce qui concerne . Le nom de l'orge, it, se présente invariablement au rituel sous la forme  (sans ), dont on use communément à l'époque ptolémaïque.  ne pourrait être que celui du blé amidonnier, , qui, lorsqu'il est écrit par un signe-mot, se distingue du nom de l'orge par l'adjonction d'un , règle déjà observée dans les textes des pyramides :           

Col. 64 [2]. — . Les traductions publiées antérieurement sont incomplètes et peu satisfaisantes : « Il y a l'épeautre qui croît en lui. En faire des gâteaux... pour Khent-Ament »⁽¹⁾; « Betreffend die Spelt-Körner, welche aus ihnen entstehen werden, so mache man daraus des Backwerk [darstellend die Gestalt] des Serapis »⁽²⁾.

Loret et Brugsch n'ont point tenu compte de la conjonction , ce qui les a contraints à modifier profondément la signification du texte.

Il y est question, et ils ne l'ont pas remarqué, de l'emploi auquel les deux espèces de céréales récoltées dans le champ d'Osiris, le blé amidonnier  et l'orge  (voir col. 60), étaient destinées. L'un et l'autre ont interprété à tort  par « épeautre ».

Les pains appelés *kefenou* étaient fabriqués avec de la farine de blé amidonnier et des aromates (col. 47). Nous savons par la description des moules dans lesquels on les façonnait qu'ils étaient censés figurer les lambeaux du corps d'Osiris (col. 45 et suiv.), dont l'aspect conventionnel est reproduit aux col. 54 et suiv. Il ne s'agit donc aucunement de « gâteaux... pour Khent-Ament », ni de « pâtisserie [représentant la forme] de Sérapis ».

La conjonction  marque d'autre part que, outre les *kefenou*, une partie des grains servait à la confection d'un autre objet mis en rapport avec le Khenti Amentit. Or, nous avons vu dans les livres précédents que la statuette de celui-ci était exclusivement composée, sauf à Saïs⁽⁴⁾, d'orge et de sable. C'est de cet orge dont il est parlé ici. La distinction est d'ailleurs bien accusée : le blé amidonnier et l'orge sont employés respectivement pour faire les *kefenou*  « et », le du Khenti Amentit. L'ordre successif et réciproque dans lequel les grains et les choses fabriquées avec eux sont énumérés fixe de façon précise la relation des uns avec les autres. Il est facile dès lors de restituer le mot détruit. Il est fourni par le passage suivant du rituel :  (col. 62-64) « Quant à l'orge qui y vient, on en fait le travail du Khenti Amentit ».  *k;t* est le terme appliqué à l'opération effectuée dans le moule et la cuve-jardin, c'est-à-dire la préparation de l'image du Khenti Amentit.

§ 22. — ⁶⁴ 

§ 22. — ⁶⁴ Pour ce qui concerne le [lin qui [1]] vient en eux [2], on en fait une étoffe [3] pour la bandelette d'un jour [4]⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ LORET, *Rec. de trav.*, t. IV, p. 25.

⁽²⁾ BRUGSCH, *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91.

⁽³⁾ Le groupe  est mutilé (la moitié antérieure en est détruite); mais il figure en meilleur état dans la seconde version donnée par Dümichen (*loc. cit.*). Il manque dans les éditions de Mariette et de Loret.

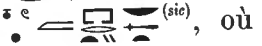
⁽⁴⁾ Voir plus haut, p. 267.

⁽⁵⁾ Pour cette bandelette, voir p. 477 et 486.

Col. 64 [1]. — Nous avons vu au paragraphe 18 du même livre que le champ d'Osiris était planté d'orge, de blé amidonnier et de lin. Il est question des deux premiers et de leur emploi aux § 20 et 21; la restitution  est par conséquent assurée en conformité avec ce qui précède.

Col. 64 [2]. — . Le pronom de la 3^e personne du pluriel ne peut se rapporter qu'au champ d'Osiris, dont il a été question au § 19 (col. 59-60). Son emploi est évidemment fautif, car, dans ce passage, le pronom est au singulier,  ^(sic) . Il y a lieu de remarquer, toutefois, qu'il se trouve aussi aux deux autres paragraphes relatifs à l'orge et au blé amidonnier cultivés, comme le lin, dans le même champ. Au § 20, il est en partie détruit, , mais la version aujourd'hui perdue portait ⁽¹⁾; le § 21 donne la leçon  (duplicata ⁽²⁾). Ici, la position occupée par les  sous le  montre qu'ils étaient précédés d'un petit signe, un * sans doute comme plus loin.

Col. 64 [3]. — . Ce passage, qui manque dans les éditions Dümichen et Mariette, est encore bien lisible sur l'original. L'édition de Loret porte . Cette leçon est fautive, de même que la traduction de l'ensemble de la phrase : « Employer le qui est dans ce lin pour en faire le tissu d'un jour »⁽³⁾. La restitution proposée par Brugsch est au contraire parfaitement exacte : « [so webe man daraus den Stoff] für das rothe Gewand an dem einem einzigen Tage »⁽⁴⁾.

Col. 64 [4]. — . La restitution est faite d'après le paragraphe suivant (col. 65) :  ^(sic), où le * est intact. Cette forme, dont je ne connais pas d'autres exemples, semble être locale. Ce qui peut contribuer à le faire croire est que la même association du  au * se rencontre dans les inscriptions des temples d'Edfou et de Dendara, où le mot   est écrit parfois ⁽⁵⁾ et ⁽⁶⁾. Le phénomène inverse, , , , se présente en nouvel égyptien. Les deux graphies reproduisent probablement des prononciations dialectales du , dont l'articulation était instable et qui avait sans doute une certaine affinité avec

⁽¹⁾ Voir p. 556.

⁽²⁾ Voir p. 575.

⁽³⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 25.

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91.

⁽⁵⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. III, pl. 28 i'.

⁽⁶⁾ *Le Temple d'Edfou*, t. II, p. 94; J. DÜMICHEN, *Histor. Inscr.*, t. II, pl. LVII d; A. MARIETTE, *op. cit.*, t. I, pl. 14 (l'édition porte par erreur, au lieu de *), et t. IV, pl. 22 d, l. 3 (Mariette a lu à tort ); il y en a un second exemple à la même ligne, mais écrit fautivement . J'ai vérifié les leçons sur l'original.

au rapprochement dans une certaine mesure, si l'on restitue [n]X, comme Brugsch l'a fait dans une de ses traductions, ce que je crois impossible pour les raisons données plus loin. Le nombre qui manque occupait toute la largeur d'une colonne de l'inscription; la hauteur de la cassure est celle d'un n, seul chiffre qui convienne d'ailleurs. L'espace est toutefois suffisant pour en contenir deux placés côte à côte.

L'exposé qui précède, dont l'argument essentiel repose sur une des valeurs de l'expression  et le récit de Plutarque, n'est satisfaisant qu'en apparence. Il laisse plusieurs points sans explication. Leur examen conduit à des conclusions fort différentes. Le rituel traite d'un sujet limité aux fêtes osiriennes célébrées du 12 au 30 Khoiak. L'introduction parmi celles-ci d'une cérémonie relative à un événement qui leur est étranger et qui, par surcroît, était pratiqué au mois d'Athyr, constitue une anomalie. L'auteur, il est vrai, mentionne auparavant un ensemble d'actes en marge des mystères et qui étaient aussi accomplis en dehors du mois de Khoiak : labourage du champ d'Osiris, du 12 au 19 Thot (§ 19), récolte de l'orge, en Tybi (§ 20), du blé amidonnier (§ 21) et du lin (§ 22); mais ces opérations sont toutes en relation étroite avec ces mêmes mystères, puisqu'elles avaient pour objet de procurer les grains et le textile nécessaires pour la confection des statuettes divines et le tissage des linges destinés à leur ensevelissement. Le présent paragraphe suivant immédiatement ceux qui concernent les travaux champêtres, on peut penser *a priori* qu'il en est le complément. La date qui y figure trouverait ainsi facilement son explication. Dans la phrase du début,                                        

que le résultat d'une erreur matérielle concernant le mois, un  ayant été omis. La leçon véritable semble être  [n ou nn] , [1]8 ou [2]8 khoiak, et plus probablement nn que n. Cette correction s'impose de fait. Elle rétablit la durée de la culture dans la limite des cent jours indiquée par P. S. Girard. Je ne pense pas qu'il y ait motif de l'écarter. Le texte, dans l'état où il nous est parvenu, est peu sûr. Il est souvent fautif, gravement parfois, au point qu'il fut amendé, après avoir été gravé, dans l'antiquité même :  ^(sic) « tybi » a été remplacé par  « thot » (col. 60) ⁽¹⁾; le nom du mois de Khoiak s'y rencontre aussi sous les formes  (col. 28) et  (col. 36), privé de son indicatif habituel  ou . De telles négligences — et je ne relève ici, à titre d'exemple, que quelques-unes des bévues portant sur les dates — légitiment cette rectification minime en soi, d'autant plus qu'elle est imposée à la fois par le contexte et par l'inscription de Bersheh.

Si, comme il est probable, ma conjecture est exacte, le lin était employé l'année suivante, de même que l'orge et le blé plantés avec lui dans le champ d'Osiris pour les cérémonies des mystères.

Les premiers traducteurs ne sont pas tombés d'accord sur l'interprétation de    . Loret rattache ce passage à ce qui précède. Il considère *t; ih·t* comme une épithète d'Hathor et rapporte  à  : « on met ces choses dans un sac () , aux pieds d'Hathor la vache, après l'avoir attachée () dans le champ ». Brugsch en fait au contraire une proposition indépendante : « Die Kuh daneben lasse man auf dem Felde bleiben ».

La traduction de Loret est certainement la meilleure, sous réserve, toutefois, de la signification attribuée à *gerg* et du rapport de ce verbe avec ce qui précède. Il ne peut être question d'une action relative au lin, puisque  la définit déjà, mais d'un acte dont Hathor, plus exactement sa statue, était l'objet : on déposait le lin en botte sur les genoux de la déesse après avoir *gerg* celle-ci dans le champ. Le verbe *gerg* a le sens général de « fonder, édifier, établir, équiper ». Il a ici, je crois, celui d'« établir », de « mettre en place ». Le déterminatif  qui l'accompagne lui est inhabituel ; je ne sais comment l'expliquer. Il est possible — sa position après  le laisserait supposer, — que ce soit un signe-mot écrit pour , « couvrir, vêtir » ; auquel cas il faudrait traduire « après l'avoir placée, vêtue, dans le champ ». C'est là un point de détail que la concision du texte, visiblement très résumé, ne permet pas d'éclaircir. Il s'agit peut-être d'une prescription de la nature de celle qui est faite plus loin, à propos de Shentit. Il est dit (col. 117) que la déesse était placée « dévoilée »,  , sur un lit, dans la cour de la chambre du lit, au moment de la préparation de la matière destinée à former la statue de Sokaris.

⁽¹⁾ Voir ci-dessus, p. 501.

Le texte, si je l'ai bien compris, fournit un détail intéressant sur le rite observé pour cette cérémonie : la cueillette du lin se faisait en présence d'une statue divine. Il semble qu'il en était de même pour la moisson de l'orge (voir § 20, col. 63). Elle avait lieu devant une statue de Sokar-Osiris. L'inscription qui subsiste est beaucoup trop mutilée pour qu'il soit possible de se prononcer d'une façon formelle, mais le duplicata publié par Dümichen le laisse entendre assez clairement.

La mention d'Hathor est curieuse et un peu imprévue. Cette déesse n'est citée ni dans la liste des divinités participant aux mystères osiriens (livre IV, voir p. 310), ni en aucune autre partie du rituel. Ce livre étant vraisemblablement originaire de Busiris ou d'Abydos, plus probablement de la première de ces villes, il est naturel que son nom ne s'y rencontre pas, puisqu'elle était étrangère au mythe d'Osiris. Son intervention ici paraît donc due à un changement apporté au texte originel dans la version récente qui nous est connue. Hathor de Tentyris, alors assimilée à Isis, aurait été associée, pour des raisons de prestige local, aux grandes fêtes osiriennes, célébrées dans sa ville avec un éclat tout particulier. Il convient de retenir, et cela vient à l'appui de cette hypothèse, que le nome Tentyrite figure seulement dans deux des cinq listes des lieux où se pratiquaient les mystères (voir p. 90). Le fait est de nature à faire croire qu'il a été ajouté sur le tard, avec le nom d'Hathor, dans l'exemplaire du rituel conservé à Dendara, lorsque le culte d'Osiris eut pris, sous les Ptolémées, l'extension que l'on sait, en cette localité. C'est à cette époque que le nome reçut la qualification caractéristique de     , « premier nome d'Ounnefer », et que celle de     , où les noms des dieux de la triade osirienne sont associés, fut donné à son chef-lieu. L'une et l'autre la placent explicitement au rang de centre officiel du culte d'Osiris dans l'Égypte du Sud, jusqu'alors réservé sans partage à la ville d'Abydos. Il ne semble pas avoir été primitivement compris parmi les seize nomes osiriens, dont le nombre fut porté plus tard, à dix-huit, d'une manière arbitraire, pour s'étendre enfin à toutes les provinces de l'Égypte ⁽¹⁾. Le grand texte géographique d'Edfou signale qu'on y conservait le « corps divin sauvé du crocodile par Horus »,                  ⁽²⁾, affirmation à la fois inexacte et assez vague, le corps d'Osiris ayant été dépecé en seize morceaux répartis en autant de villes. Une énumération de ces reliques, à Dendara, lui attribue la possession, en commun avec le nome d'Occident, de la « jambe droite » du dieu,        ⁽³⁾, laquelle appartenait en réalité au 3^e nome de la Basse-Égypte ⁽⁴⁾, où elle était déposée dans

⁽¹⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XLI et LV. Le roi amène et présente à Osiris les quarante-deux nomes, représentés chacun par leur dieu métropolitain, qui lui apportent tous les membres du corps divin.

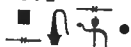
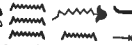
⁽²⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 339.

⁽³⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. III, pl. I.

⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 330.

La « cuisson » du fil est représentée à deux reprises dans les hypogées de Beni Hasan ⁽¹⁾. L'homme qui opère se tient debout à côté d'un fourneau (?) de taille assez élevée sur lequel repose une grande écuelle hémisphérique —. Il a dans la main droite une courte baguette et, dans la gauche, un écheveau de fils qu'il s'appête à plonger dans le vase; le geste est certain, car la variante montre l'écheveau engagé en partie dans le pot ⁽²⁾.

MM. Erman et Grapow ont interprété le nom de métier  par « *der Färber (?) des roten Leinens* » ⁽³⁾. Le sens indiqué est certain. La teinture des tissus et des fils se faisait à chaud, d'où l'emploi ici de l'expression « cuire ». Cela est confirmé par Pline ⁽⁴⁾, qui signale un curieux procédé appliqué en Egypte par les teinturiers, ainsi que par le papyrus grec χ de Leyde, provenant de Thèbes, où sont consignés plusieurs recettes pour la teinture de la laine en pourpre, elles aussi d'origine égyptienne ⁽⁵⁾.

Le  dérive de la même idée, bien que tendant à un résultat inverse : au lieu de mettre en couleur, il s'agit de blanchir au moyen d'une lessive chaude appropriée. Logiquement, l'opération est au fond semblable, puisqu'elle est destinée, dans les deux cas, à modifier la teinte primitive de l'étoffe. Lorsque la toile de lin sort des mains du tisserand, elle a une couleur jaune plus ou moins foncée. On la soumet alors au décrusage à l'eau bouillante, qui a pour objet de la débarrasser de tout ce qui en altère la blancheur. Les anciens Egyptiens agissaient de la même façon. Un passage du rituel a trait au décrusage d'une étoffe appelée , destinée au maillot des statuets divines.  (col. 145-146), « *Le 22^e jour (de Khoiak) tisser le ter. On le soumet à l'action d'une lessive (?) de natron, d'huile, de myrrhe et de vin jusqu'à ce qu'il soit blanchi* ».

J'ai laissé en suspens jusqu'à présent l'explication du mot  accolé au nom de la pièce d'étoffe. Il définit la vertu protectrice exercée par le *djy* sur la dépouille du mort. Un  est cité dans le *Rituel de l'embaumement* ⁽⁶⁾. Il en est de même question à Philæ, à propos d'Osiris, comme ici :  ⁽⁷⁾ « *Elle vient (Neit) avec ses tisserandes, afin de tisser le linceul de santé (?) de ta momie* ». Toutefois la phrase telle que je la comprends, paraît incomplète. Il y manque un verbe tel que « mettre, déposer, apporter » entre *wdj:t* et *ps*

⁽¹⁾ NEWBERRY, *loc. cit.*

⁽²⁾ NEWBERRY, *op. cit.*, t. II, pl. XIII.

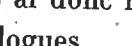
⁽³⁾ Worterbuch, t. I, p. 100.

⁽⁴⁾ Hist. nat., XXXV, 42.

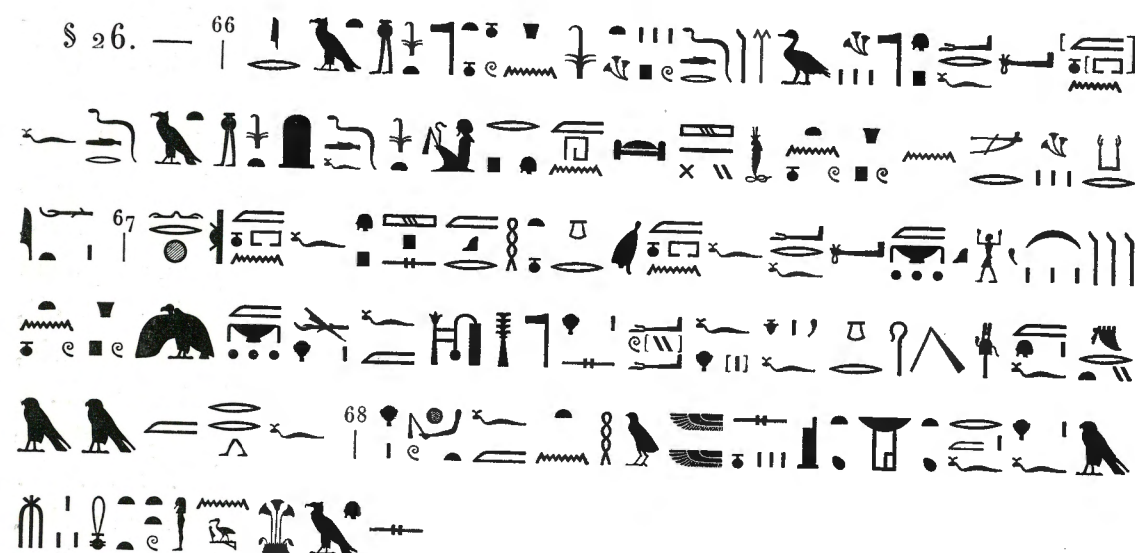
⁽⁵⁾ BERTHELOT, *Archéologie et histoire des sciences*, p. 303-305.

⁽⁶⁾ Pap. n° 3 de Boulaq, VII, 5. La plupart des bandelettes funéraires avaient, outre leur nom générique, une appellation particulière; cf. G. MASPERO, *Mém. sur quelques pap. du Louvre*, p. 25.

⁽⁷⁾ G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 115.

shd. J'ai signalé nombre d'omissions accidentelles de ce genre. De quelque façon que l'on traduise , — sauf comme l'ont fait Loret et Brugsch, qui se sont certainement trompés, — la place de ce verbe est marquée par la préposition —, qui introduit le complément circonstanciel *ps shd* : « Quant au linceul de santé (?) (on le met,) pour le blanchiment, à côté de l'*ansouti* ». J'ai donc restitué hypothétiquement , forme employée au rituel dans des cas analogues.

Le rite est singulier, et nous n'avons aucun renseignement positif concernant sa signification mystique. Il ne semble pas néanmoins que l'acte lui-même puisse recevoir une interprétation différente de celle que j'ai donnée.

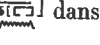


§ 26. — ⁶⁶ Quant à l'*ansouti* ⁽¹⁾ [1], c'est une corbeille de *nesout* ⁽²⁾, c'est-à-dire de jonc. La tête du dieu y est enveloppée ⁽³⁾. Autrement dit, l'*ansouti* est appelée « roi » à cause de la tête (qui y est placée) dans un coffre mystérieux [2]... [3]. Celui-ci est une corbeille de mer [4], une châsse ⁶⁷ dont on ignore ce qui est à l'intérieur. La tête auguste, coiffée de la couronne du sud, est en elle, dans un vase, enveloppée d'or. Sa hauteur est de trois palmes et trois doigts.

C'est une corbeille plaquée d'or et gravée de dessins. Un *dad* (est représenté) sur elle [5], les bras (croisés) sur la poitrine, tenant la crosse et le flagellum, l'*aboud* en

⁽¹⁾ Le — est vocalisé en y dans l'exemple du même mot qui figure au début de la col. 66 : .

⁽²⁾ Pour la lecture *nsout* de , cf. E. CHASSINAT, *Le mot seten « roi »*, dans la *Rev. de l'Égypte ancienne*, t. II, p. 10 et suiv.

⁽³⁾ Litt. : « emballée, empaquetée ». Loret a donné une étendue trop grande à la lacune où, à en juger par sa traduction, il a introduit . Il y a juste place pour  dans la cassure. Le sens du texte se trouve ainsi profondément modifié.

tête [6]; deux faucons l'entourent, ⁶⁸ qui le protègent de leurs ailes; Isis et Nephthys sont à son côté, sur la face; les Enfants d'Horus, ainsi qu'une image de Thot, (sont figurés sur) la partie postérieure.

Col. 66 [1]. —                                           . Ce paragraphe mérite une attention particulière. Il fournit les seules indications précises jusqu'à présent connues sur la nature du reliquaire dans lequel la tête d'Osiris était conservée. Déposé au temple consacré à ce dieu en la ville d'Abydos ⁽¹⁾, il était l'objet de la vénération générale. Les représentations en sont abondantes dans l'imagerie religieuse, qui le montre d'ailleurs sous deux aspects différents. Ces reproductions stylisées donnent toutes une idée incomplète de sa structure réelle et laissent ignorer ce dont il était fait. Néanmoins, plusieurs archéologues, auxquels notre texte aurait pu épargner une dépense d'imagination, ont fait à son sujet des conjectures diverses et parfois singulières.

La description est malheureusement un peu confuse, surtout par suite de l'application fautive, vers la fin, de pronoms de genres différents pour désigner l'un des éléments du reliquaire. Il est toutefois possible d'en dégager complètement le sens.

Loret a interprété ainsi le texte ⁽²⁾ : « L'ansouti, c'est une cassette de jonc, autrement dit, de roseau. Dieu premier, il est recouvert d'or en son intérieur, autrement dit, l'ansouti est appelé Roi en premier ⁽³⁾. — Coffre mystérieux, c'est une cassette en acacia, naos dans lequel on ne sait ce qu'il y a. Chef vénérable dans un récipient avec en lui, recouvert d'or et dont la hauteur est de 3 p. 3 d. (0.245), c'est une cassette recouverte d'or sur laquelle est représenté un  divin. — [ses deux bras repliés sur] son estomac, tenant le  et le . Le  est sur sa tête, les deux oiseaux couveurs, placés de chaque côté de lui, le protègent de leurs ailes; Isis et Nephthys sont auprès. Un est sur lui, ainsi que les quatre génies funéraires. Une image de l'ibis de Thot est derrière sa tête ».

La version de Brugsch ⁽⁴⁾, plus complète et sensiblement meilleure en plusieurs points, est cependant loin d'être exacte : « Betreffend die *Ansuti*, so bezeichne das den Korb von Binsen, welche *Kam* heissen, in welchem der heilige Kopf (des Serapis) eingewickelt liegen soll. Man nenne ihn *Ansuti*, weil der *an* d. i. die Stele den *Suti*

⁽¹⁾ Il est question au papyrus 24 de Vienne, l. 44, du dieu dont « la tête auguste est dans Per-irit »,      (E. VON BERGMANN, *Ä. Z.*, t. XVIII, p. 88). Comme M. H. GAUTHIER l'a constaté (*Dictionn. des noms géogr.*, t. II, p. 58), une variante donne                                      . Elle semble marquer que  doit être corrigé en                                       et qu'il s'agit du sanctuaire célèbre d'Osiris situé dans la capitale du nome Thinite, le                                      .

⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 25-26.

⁽³⁾ Loret a déplacé le  de   et en a fait le complément de *tep*  , alors qu'il s'agit de l'article : *p ip* « la tête ».

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91-92.

d. i. den König Kopf nennt ⁽¹⁾. Das geheimnisvolle Gefäß sei also ein Korb vor der Mer- (Binsen-) Pflanze; ein unsichtbarer Kasten (67), befinde sich in seinem Innern. Der herrliche Kopf liege in Hohl-gussform [...] in seinem Innern, umhüllt von Goldblech. Seine Länge betrage 3 Palm und 3 Finger. Das ist der Korb, beschlagen mit Goldblech, auf welchem Abbildungen ausgeführt seien mit dem Bildniss einer *Tat*-Säule , welche das Gesicht eines Menschen trage ⁽²⁾, [dessen Hände auf] seiner Brust ruhen, indem sie Krummstab und Geissel halten. Das Zeichen  sei auf seinem Kopfe. Zwei Sperber umgeben ihn, (68) ihn bedeckend mit ihren Flügeln. Isis und Nephthys seien daneben, auf seiner Vorderseite. Die Horus-Kinder und desgleichen ein Bild des Thot seien hinter ihr ».

Il m'a paru nécessaire de citer intégralement ces traductions à cause de leurs divergences profondes et de l'intérêt du sujet. Elles diffèrent de la mienne, la première surtout, en plusieurs points importants. Je me suis appliqué, dans celle-ci, à suivre le texte d'aussi près que possible, malgré la lourdeur de sa forme, en évitant toute addition qui risquerait d'en altérer le sens littéral.

Le reliquaire contenant le « chef » d'Osiris a le plus souvent, dans l'imagerie et l'écriture, l'apparence d'un objet cylindrique arrondi au sommet et ceint du bandeau royal à uræus aux longs pans flottants ⁽³⁾. Deux plumes droites le surmontent. Il est fixé à l'extrémité d'un pieu, qui lui sert de support. Sa hauteur totale dépassait celle d'un homme et pouvait atteindre deux mètres environ ⁽⁴⁾. On l'appelait *aboud* :                      ⁽⁵⁾ « l'aboud vénérable protège la tête du dieu en Abydos »;                      ⁽⁶⁾ « Fendjesfankh (= Osiris) est dans son aboud ». Peut-être la mention s'en rencontre-t-elle aussi dans le texte relatif au XVII^e nome de la Haute Egypte,                      ⁽⁷⁾ « il t'apporte Hait-nesou (?) »

⁽¹⁾ Brugsch a donné, presque à la même époque (1880), une autre traduction de ce qui précède, dans son *Dictionnaire hiéroglyphique*, t. V, p. 83 : « In Bezug auf die *An-suti*, so ist das ein Binsenkorb aus Hühnerbinse, wie sie heisst. Das Haupt des Gottes befindet sich eingewickelt in demselben. Er heisst die *An-suti*, weil der König (*sut*, *suten*) sich das Haupt des heiligen Kastens nennt ».

⁽²⁾ Cette incidente est une addition du traducteur. Il n'y en a pas trace dans le texte original. C'est seulement un peu plus loin par une allusion à la coiffure de l'emblème divin, qu'il est possible de comprendre qu'il s'agit de la représentation, assez rare d'ailleurs, du *dd* surmonté d'une tête humaine (cf. par exemple H. GAUTHIER, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*, pl. II).

⁽³⁾ Le  qui traverse le haut du signe  employé dans l'écriture est une mauvaise interprétation du bandeau. Celui-ci est indiqué exactement dans les inscriptions gravées avec soin.

⁽⁴⁾ Cette évaluation est faite d'après les représentations où un personnage est placé auprès du reliquaire.

⁽⁵⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 69.

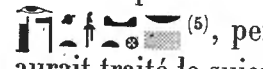
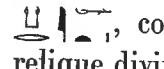
⁽⁶⁾ E. VON BERGMANN, *Ä. Z.*, t. XVIII, p. 88.

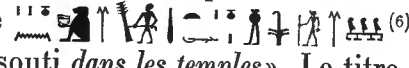
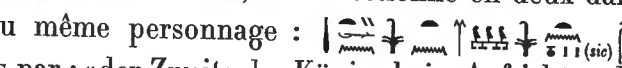
⁽⁷⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 342, XVII. Le texte donné ici a été collationné sur l'original; il diffère légèrement de ma première édition.

avec le noyé du fleuve (= Osiris), dont la tête est dans son aboud. Osiris y est (représenté debout) sur l'échine de son adversaire».  semble bien désigner la chasse contenant la tête divine. On peut toutefois se demander si le  n'est pas un  faussement interprété par le graveur ou bien l'image maladroitement rendue de la chasse ⁽¹⁾. Les plumes qui surmontaient le reliquaire étaient mobiles et mises en place à l'occasion de certaines cérémonies. Un personnage contemporain de Ramsès II et dont la statue appartient au Musée du Louvre dit en effet :                                 

dans la composition de l'onguent *mdt*. Il existe une recette très détaillée de celui-ci; la matière grasse employée était la graisse de bœuf⁽¹⁾.

Je crois reconnaître une représentation de l'*ansouti* dans une des sculptures du temple de Philæ⁽²⁾. La forme de l'objet reproduit est semblable. La décoration répond assez à la description faite par notre texte. Le *ded* y est remplacé par une momie debout, variante peu importante en soi, les deux symboles se rapportant à la même idée. La corbeille (?) est posée sur un socle et surmontée de l'*atef* , qui orne parfois aussi l'*aboud*, , et le vase-reliquaire⁽³⁾. La brève inscription gravée auprès d'elle ne donne pas d'indication claire sur sa nature et sa destination. Le rapprochement reste donc incertain, mais il s'agit sûrement d'un emblème divin ou d'une pièce du mobilier sacré employé pour la célébration du culte d'Osiris.

Un autre bas-relief du même temple figure peut-être le  et son contenu⁽⁴⁾. Il représente un petit coffre aux parois légèrement inclinés avec, à l'intérieur, une tête humaine ceinte du bandeau royal et couronnée des deux plumes droites; la tête repose sur une sorte de coffret ou de socle. La légende explicative de l'image, , permet de supposer que la tête est celle d'Osiris. En ce cas, l'artiste aurait traité le sujet avec une certaine liberté; car si le meuble a les dehors d'un naos, , conformément à ce qui est dit au rituel, celui-ci précise également que la relique divine était enfermée dans un vase, , « à l'intérieur », , du coffre.

En certaines circonstances, l'*ansouti* était fixée au sommet d'un pieu et dressée, de même que le *dd*. Un grand-prêtre de Memphis, Pasherentah, très haut dignitaire à en juger par les multiples et importantes fonctions qu'il remplissait sous le règne de Ptolémée Neos Dionysos, dit avoir été , « second du roi pour l'érection du *ded* et du bâton de l'*ansouti* dans les temples ». Le titre, par suite d'une interversion évidente, a été sectionné en deux dans une autre stèle funéraire dédiée au même personnage :  (sic)  (7). Sethe⁽⁸⁾ a rendu ces versions par : « der Zweite des Königs beim Aufrichten des Dd-Pfeilers, der Stab des Königs in dem Tempeln ». Il a peut-être raison. Mais je crois plutôt que la

⁽¹⁾ E. CHASSINAT, *Quelques parfums et onguents en usage dans les temples de l'Égypte ancienne*, ap. *Rev. de l'Égypte anc.*, t. III, p. 121.

⁽²⁾ G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, pl. XL. On voit successivement, dans le même tableau, l'*aboud*, le *ded* et ce que je suppose être l'*ansouti*.

⁽³⁾ De même que les statues de culte, dont les coiffures étaient mobiles et interchangeables, il est probable que l'*ansouti* était munie, comme le , alternativement d'une des différentes couronnes osiriennes, en rapport avec la nature du rite auquel elle était associée.

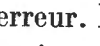
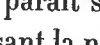
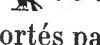
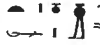
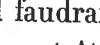
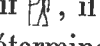
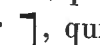
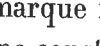
⁽⁴⁾ G. BÉNÉDITE, *op. cit.*, pl. XLI.

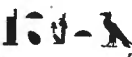
⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 126.

⁽⁶⁾ H. BRUGSCH, *Thesaurus*, t. V, p. 921 (l. 6 de la stèle).

⁽⁷⁾ *Ibid.*, t. V, p. 941 (l. 4 de la stèle).

⁽⁸⁾ *Ä. Z.*, t. XLIX, p. 24.

similitude des mots *insw*, « roi du sud », et *insw inswty*, nom de la chässe, l'a induit en erreur. Le verbe  me paraît se rapporter à la fois à  et à , le complément circonstanciel  précisant la nature du lieu où le double acte était accompli. Le rôle du « second du roi » aurait consisté à ériger dans les temples le  et le support sur lequel l'*ansouti* reposait. L'interprétation de Sethe « bâton du roi dans les temples » ne saurait être prise, en tout état de cause, qu'au sens métaphorique de « soutien », d'« appui »; elle impliquerait une idée d'aide, de protection, qui conviendrait assez mal et serait quelque peu irrévérencieuse, appliquée à un prêtre, même de haute classe, à l'égard de son souverain. D'ailleurs,  *mdw* ne désigne pas seulement une canne, un bâton, mais surtout les enseignes des nomes, des confréries religieuses et les bâtons sacrés décorés au sommet d'une tête de divinité, , les , , , , , , , , , et autres, qui étaient exposés dans les sanctuaires et portés par des prêtres, précédaient les cortèges religieux aux processions solennelles⁽²⁾. Tout au plus pourrait-on supposer que  était un de ces bâtons terminé par la représentation d'une tête de roi. La traduction « bâton du roi dans les temples » n'en resterait pas moins bien peu claire, et il faudrait toujours voir en  le complément de . Le déterminatif , il est vrai, peut être invoqué en sa faveur, puisque le nom de l'*ansouti* est déterminé par , qui marque le caractère divin de l'objet, ou par , qui reproduit l'aspect de celui-ci. Il ne constitue pas cependant un argument décisif. La notion de « roi » était étroitement associée au nom de l'*ansouti*. La raison en est donnée dans le rituel même : , « autrement dit : l'*ansouti* est appelée roi à cause de la tête qui est dans le coffre mystérieux ». Il n'y aurait donc pas lieu d'être surpris que le scribe qui a composé le texte des stèles de Pasherentah eût confondu par inadvertance l'orthographe des deux mots ou simplement appelé « bâton du roi » le support de l'*ansouti*, cette dernière signifiant littéralement la « royale ».

Le mot *inswty* figure dans un des titres attribués à l'Isis du nome Coptite : , « Isis l'*ansouti*, qui réside dans le nome de Coptos ». On a pensé qu'il s'agissait peut-être là de l'appellation royale, par analogie avec  : « Isis la reine »⁽⁴⁾.

En réalité, cette qualification est comparable à celle fréquemment donnée à une des personnifications de l'Hathor de Dendara, , « Hathor, dame de Tentyris, la menat », à laquelle une salle du grand temple, appelée , était

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 131.

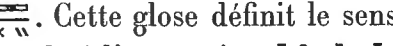
⁽²⁾ Voir, *loc. cit.*, la description de la procession qui, pendant la « Belle fête d'Edfou », partant de la ville, se rendait à la montagne de l'ouest pour honorer les « Âmes divines » qui y étaient enterrées.

⁽³⁾ FL. PETRIE, *Koptos*, pl. XX.

⁽⁴⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. I, p. 100.

⁽⁵⁾ Chambre L du plan.

consacrée. L'origine de ce surnom nous est révélée par plusieurs représentations où la déesse est figurée sous la forme de l'instrument  *mny-t*⁽¹⁾, qui a sans doute été l'un des simulacres de l'Hathor vénérée aux temps primitifs, avant qu'elle eût reçu l'apparence humaine. On peut induire de cette constatation que l'Isis *t; inswtj* était adorée à Coptos sous l'aspect d'une ciste mystique semblable à celle dans laquelle la tête d'Osiris était conservée en Abydos.

Col. 66 [2]. — . Cette glose définit le sens étymologique du nom de l'*ansouti*, « la royale », et le rattache à l'expression , *roi (de la Haute-Egypte)* ; elle expose en même temps le motif de cette dénomination : l'*ansouti* est appelée « roi » à cause de la tête qui est dans le coffre mystérieux. La corbeille qui compose l'enveloppe extérieure de la châsse est faite elle-même avec du jonc de l'espèce  *nst*⁽²⁾, , plante adoptée comme symbole de la royauté de l'Egypte méridionale et dont le nom est à l'origine du titre royal. Les Egyptiens, écrit Plutarque, dessinent un jonc, *ῥόδον*, pour désigner le roi et le sud⁽³⁾.

L'explication reste cependant en partie incomplète pour nous en ce qu'elle ne donne pas la raison, mystique ou autre, pour laquelle l'idée de tête a pu être rapportée à celle de « roi ». Aucune allusion n'y est faite, du moins à ma connaissance, dans les textes égyptiens. Il est vraisemblable qu'elle s'inspire d'une très vieille coutume remontant à la période protohistorique, dont le souvenir s'est perpétué dans le mythe d'Osiris.

Encore qu'il soit délicat de se livrer à des rapprochements de cette nature, qui risquent trop souvent d'égarer par des apparences trompeuses, je crois utile de signaler une pratique observée chez les Bagandas, dans l'Ouganda, qui appelaient « roi » une partie de la tête du souverain défunt. Le corps de celui-ci, préalablement embaumé, était placé sur un lit dans son tombeau. Cinq mois plus tard, la tête était détachée du cadavre. On en retirait la mâchoire inférieure, qui était enfouie dans une fourmilière jusqu'à ce qu'elle fût complètement décharnée. Après l'avoir lavée avec de la bière et du lait, et ornée de coquillages *kauri*, on l'enfermait dans un vase de bois. Le vase était enveloppé à son tour de plusieurs couches d'écorces, afin qu'il prit la forme d'un cône haut de 75 centimètres et large de 45 à la base. « On considérait ce paquet conique, décoré à l'extérieur avec des perles, comme une image du roi défunt ou plutôt comme le roi lui-même, car on l'appelait simplement le Roi »⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. III, p. 150, 159 et pl. CCXIX, CCXXIII, CCXXVI, CCXXIX; t. V, pl. CCCXXIV, CCCXXV et CCCXXVIII.

⁽²⁾ Pour cette plante, cf. E. CHASSINAT, *Le mot seten* () « roi », dans la *Rev. de l'Egypte ancienne*, t. II, p. 10 et suiv.

⁽³⁾ *De Is. et Osir.*, 36.

⁽⁴⁾ J. G. FRAZER, *Athys et Osiris* (trad. H. Peyre), p. 176 et suiv.

Col. 66 [3]. — . Je n'ai relevé jusqu'ici ce signe que dans le présent texte. Il a été diversement et inexactement déchiffré par les premiers éditeurs :  (Dümichen),  (Mariette),  (Loret). Ni M. Loret ni Brugsch ne l'ont expliqué ou traduit, le considérant peut-être comme déterminatif de *hn št*. Cette figure, de type purement hellénistique, est celle de l'Isis des stèles et des terres cuites gréco-romaines; elle rappelle aussi la Tyché ophiomorphe des monnaies impériales frappées en Egypte. J'en ignore la valeur phonétique et la signification.

Col. 66 [4]. — . Ce végétal ne doit sans doute pas être confondu avec l'arbre . Ce n'est sûrement pas non plus l'acacia, comme l'a pensé M. Loret⁽¹⁾, mais plutôt, d'après ce que le texte laisse supposer, une plante utilisée pour les travaux de vannerie ou de sparterie, le jonc, suivant Brugsch⁽²⁾, ce que je ne crois pas exact.

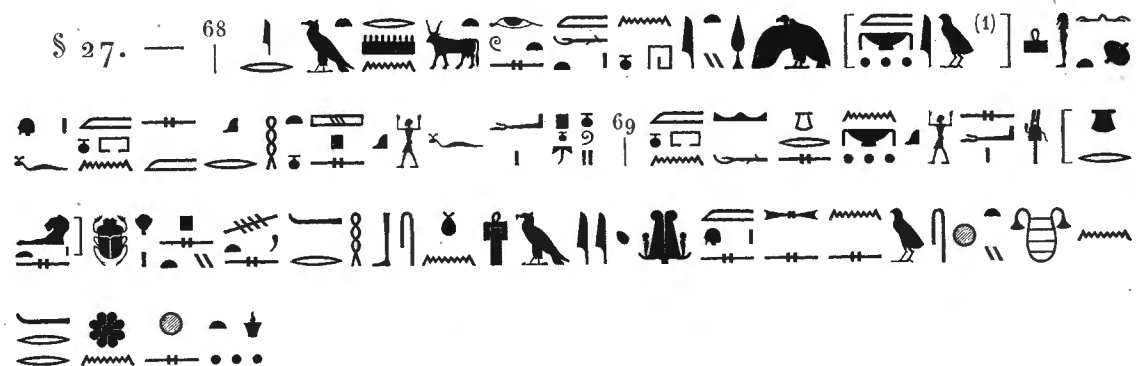
L'objet dont il était fait est désigné à la fois par  « coffre, caisse »,  « corbeille » et  « chapelle, naos ». Cette multiplicité de noms ne laisse pas d'être embarrassante pour son identification. Toutefois l'appellation de  « corbeille » évoque naturellement l'idée d'un ouvrage de sparterie; aussi est-ce à elle, je crois, qu'il convient de s'arrêter. Les Egyptiens ont produit de nombreux travaux de cette espèce de formes et de destinations très variées.

Col. 67 [5]. — . Ici, le mot *tnw* (masc.) est employé pour désigner l'*ansouti* (fém.), laquelle est une corbeille de jonc *nesout*, . L'usage alternatif des pronoms  et  est par conséquent abusif. On relève aussi le même échange plus loin, dans la description des figures décorant l'*ansouti* sur la face, , et la partie postérieure,  (col. 68).

Col. 67 [6]. — . Ce membre de phrase fait partie de la description du  qui décorait la face antérieure de l'*ansouti*. Il en ressort que l'emblème osirien était représenté avec une tête humaine, ainsi qu'on le voit quelquefois. Mais il est singulier qu'il ait été coiffé d'un . Le *dd*, qu'il ait une tête humaine ou non, est surmonté habituellement d'une des couronnes osiriennes, *atef* , , ou mitre blanche, , parfois de la double plume . Je soupçonne le graveur de s'être mépris sur la forme réelle du signe qu'il avait à reproduire et de l'avoir confondu avec ; peut-être s'agit-il de , qui s'en rapproche le plus.

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 25.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 91.



§ 27. — ⁶⁸ Quant à la vache *remanit* [1], elle est faite en bois de sycamore recouvert [d'or]. Une momie qui n'a point de tête [2] est à l'intérieur, dans un récipient vénérable; sa longueur est d'une coudée. Il y a deux musaraignes(?) [3] ⁶⁹ dans le socle de bois doré qui est sous elle [4]. Elle a une coudée de long [5]. Un *aboud* est (placé) [devant] elle [6]. Elle a un scarabée sur l'échine et une couverture de *saï*; la couronne *ten* sur la tête [7]; un collier *ousekh* de fleurs de lapis lazuli la pare.

Col. 68 [1]. —  La « porteuse »; cf. . On a rappelé, à propos de cette vache, un passage de Plutarque relatif aux pratiques lugubres auxquelles les prêtres se livraient au mois d'Athyr ⁽²⁾. « Ils revêtent, entre autres, une vache d'or d'un voile de byssus noir en signe de deuil de la déesse, — car ils considèrent la vache comme l'image d'Isis et de la terre, — et l'exposent durant quatre jours, à partir du dix-septième du mois. Ces quatre jours de deuil signifient, le premier la défaillance et la retraite du Nil; le deuxième, l'extinction des vents du nord et la prédominance de ceux du sud; le troisième la diminution du jour, plus court que la nuit; pour tous, la nudité du sol et le dépouillement des arbres qui, à ce moment perdent leurs feuilles. La nuit du dix-neuvième jour, ils se rendent à la mer. Les stolistes et les prêtres sortent la ciste sacrée contenant un coffret d'or où ils versent de l'eau potable, et les assistants poussent alors une clameur, comme si Osiris était retrouvé. Puis ils pétrissent de la terre végétale avec cette eau, en y mêlant des aromates et des parfums très coûteux, et en modèlent une petite image en forme de croissant, l'habillent et la parent; ils montrent ainsi qu'ils considèrent ces dieux ⁽³⁾ comme étant l'essence de la terre et de l'eau » ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Pour la restitution du verbe , cf.      (col. 69),    (col. 70).

⁽²⁾ V. LORET, *Rec. de Trav.*, t. V, p. 99, note 4, et p. 102.

⁽³⁾ C'est-à-dire Isis et Osiris.

⁽⁴⁾ *De Iside et Osiride*, 39.

Moret, reprenant l'idée émise autrefois par Loret, a également admis l'identité de la cérémonie du 19 Athyr avec la fabrication des statuette osiriennes au mois de Khoiak ⁽¹⁾. « Cette figurine, — dit-il, parlant de l'image de terre en forme de croissant, — expliquent les textes égyptiens, était ensevelie, et quand les grains de blé et d'orge germaient au printemps. Osiris était manifestement ressuscité » ⁽²⁾. Il y a cependant désaccord sur un point essentiel entre le récit de Plutarque et le rituel de Dendara. Il n'est question ni de grains de blé ni de grains d'orge dans le premier, bien que Moret en ajoute la mention dans la version qu'il en donne : « ils détrempaient de la terre végétale avec de l'eau douce et des aromates, des grains d'orge et de blé; de cette pâte ils formaient une figurine en forme de croissant qu'ils habillaient et paraient » ⁽³⁾. Le texte grec porte : *εἶτα γῆν κάρπιμον φυρῶσι τῷ ὕδατι, καὶ συμμίζαντες ἀρώματα καὶ θυμιάματα τῶν πολυτελῶν, ἀναπλάττουσι μνηοειδὲς ἀγαλμάτιον, καὶ τοῦτο σπολίζουσι καὶ κοσμοῦσιν*. Moret a rendu *καὶ θυμιάματα τῶν πολυτελῶν* par « des grains d'orge et de blé ». Le rapprochement qu'il a voulu établir est impossible, ainsi que les déductions mystiques qu'il en a tiré, puisqu'ils sont basés uniquement sur la présence supposée, dans la terre modelée par les prêtres, de grains d'orge et de blé dont Plutarque ne parle pas. Il confond d'ailleurs souvent, au rituel, l'image de Sokaris et du Khenti Amentit, de composition cependant différente et qui se rapportent à des conceptions symboliques distinctes.

J'ai cité tout au long le texte de Plutarque afin de mieux montrer en quoi il s'écarte du rituel des mystères par la forme et l'esprit. S'il s'agit réellement des fêtes du mois de Khoiak, transportées en Athyr pour des raisons de calendrier sur lesquelles on a discuté ⁽⁴⁾, l'auteur en a déformé le sens. Il se montre en général trop bien averti pour qu'on le puisse croire. L'idée d'un rite local doit être écartée. Nous constatons au rituel de Dendara que, sauf à Saïs et à Diospolis parva du Delta, où l'on procédait un peu différemment, toutes les villes d'Egypte se conformaient à la coutume de Busiris et d'Abydos. Plutarque s'explique d'ailleurs assez clairement. Lorsque les prêtres versent l'eau, les assistants poussent une clameur, comme si Osiris était retrouvé, *καὶ γίνεταί κραυγὴ τῶν παρόντων ὡς εὐρημένου τοῦ Ὀσίριδος*. Or les mystères du mois de Khoiak mettaient en scène le remembrement et les funérailles d'Osiris, non pas la recherche et la découverte des restes du dieu. Le commentaire

⁽¹⁾ Son opinion n'est du reste pas ferme. Il rapporte à la fois la cérémonie du 19 Athyr à la résurrection d'Osiris et à la fête du retour d'Isis de Phénicie (*Rois et dieux d'Egypte*, p. 186, note), bien que celle-ci fût célébrée près de deux mois plus tard, le 7 tybi (*De Iside et Osiride*, 50).

⁽²⁾ *Rois et dieux d'Egypte*, p. 188.

⁽³⁾ *Loc. cit.*

⁽⁴⁾ J. G. FRAZER, *Atys et Osiris* (trav. H. Peyre), p. 114 et suiv. R. WEILL, *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*, p. 147 et suiv.

final n'est pas moins explicite. Il définit l'acte accompli par les prêtres comme un symbole de l'union d'Osiris avec Isis, de l'eau avec la terre, dont ces divinités sont l'essence.

Suivant la seconde interprétation que Moret en donne, tout en continuant à la rattacher aux fêtes du mois de Khoiak, la cérémonie du 19 Athyr, « deux rites ont été évoqués : 1° fabrication d'une statue en terre ; 2° fécondation de cette statue par de l'eau »⁽¹⁾. Le processus est inverse et l'idée contraire à la conception exposée par Plutarque. En versant l'eau, les prêtres manifestent d'abord la réapparition d'Osiris (le Nil) ; la statuette faite ensuite de terre détrempée avec cette eau ne peut donc être, ainsi qu'il l'imagine, celle d'Osiris. Le sens de la double opération est évident si on le traduit selon la doctrine mystique exposée par Plutarque : « Osiris est le Nil qui s'unit avec Isis, ou la terre »⁽²⁾ ; « comme le Nil, à leurs yeux (des Egyptiens) découle d'Osiris, de même ils sont convaincus que le corps d'Isis est la terre, non pas la terre tout entière, mais la partie que le Nil envahit en la fécondant et en se mêlant avec elle »⁽³⁾. Mais rien ne nous assure qu'elle soit strictement conforme à la pensée des théologiens égyptiens.

J'ai l'impression que la cérémonie décrite avait un objet différent de celui que Loret puis plus tard Moret lui ont prêté, et que la petite image (ἀγαλμάτιον) dont parle Plutarque était non point une statuette d'Osiris, mais le simulacre d'un des lambeaux du corps de ce dieu. Il s'agirait alors d'une fête commémorant la recherche par Isis des débris du cadavre de la victime de Seth, d'un de ces mystères institués par la déesse pour conserver présent à la mémoire des hommes le souvenir des maux endurés par son époux⁽⁴⁾. Cette hypothèse justifierait la date d'Athyr, mois dans lequel on plaçait le meurtre d'Osiris⁽⁵⁾, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer, comme on l'a fait sans autre preuve, que la célébration des mystères du mois de Khoiak avait été reportée en Athyr au temps de Plutarque ; elle expliquerait d'autre part la forme étrange de croissant (μηνοειδής) donnée à la figurine modelée par les prêtres. Il est en effet difficile d'y voir une statuette momiforme⁽⁶⁾. Plutarque ne dit d'ailleurs

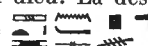
⁽¹⁾ *La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 36.

⁽²⁾ PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 32.

⁽³⁾ *Ibid.* 38.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, 37.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, 39.

⁽⁶⁾ Pour Moret (*La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 36), « cette statue, si vraiment elle était en forme de croissant, évoquait, par la forme de la nouvelle lune, le renouvellement, la renaissance attendue pour Osiris » ; mais il ajoute (*loc. cit.*, note 1) : « Il est plus probable que le « croissant de lune » est une interprétation fautive de la silhouette arquée d'une statuette momiforme ». L'argument dissimule mal la fragilité de l'explication proposée. Il paraît beaucoup plus plausible de supposer que l'objet simulait grossièrement l'une des parties du corps mutilé du dieu. La description donnée au rituel de Dendara du moule destiné à la fabrication du lambeau divin, le  (col. 18-19) sorte de boîte plate de forme carrée,

pas précisément ce qu'elle représentait. Il y a donc là une pure question d'interprétation sur laquelle il est impossible de se prononcer en se fondant uniquement sur le fait que les assistants de l'acte religieux poussaient une clameur comme si Osiris était retrouvé, καὶ γίνεται κραυγὴ τῶν παρόντων ὡς εὑρημένου τοῦ Ὀσίριδος. Le même cri aurait pu aussi bien saluer la découverte d'une des parties de la dépouille divine. L'emploi du participe du verbe εὕρισκειν, « trouver, découvrir », me paraît être plutôt en faveur de la seconde explication, car s'il se fut agi de la résurrection d'Osiris, fêtée en Khoiak, ainsi que quelques-uns l'ont pensé, l'auteur se serait vraisemblablement servi d'une expression rappelant plus directement l'événement en cause. La brièveté du récit ne permet pas de conclure définitivement. Il est de plus fort probable que Plutarque n'assistait pas à la cérémonie dont il parle et qu'il en a fait le rapport sur un simple ouï-dire, en l'accompagnant d'un commentaire de son cru.

La vache de bois doré recouverte d'un voile de byssus noir en signe de deuil, représentant Isis, ne doit pas être confondue avec la vache *remenit*, à l'encontre de ce que Loret et Moret ont cru⁽¹⁾. Celle-ci reproduisait la forme donnée au premier sarcophage d'Osiris. « Ce dieu ayant été tué par Typhon, Isis rassembla ses membres et les enferma dans une vache de bois enveloppée de byssus »⁽²⁾. Ce type de cercueil fut copié par la suite. Mycérinus, rapporte Hérodote⁽³⁾, plaça le corps de sa fille dans une vache de bois doré. Elle était agenouillée, de grandeur naturelle, couverte d'une housse de pourpre et portait le disque solaire entre les cornes. On pouvait encore la voir, au temps d'Hérodote, entourée de lampes allumées continuellement, des parfums brûlant devant elle, dans une salle richement décorée du palais royal de Saïs⁽⁴⁾. Chaque année, on la sortait du lieu où elle était conservée, à « l'époque où les Egyptiens pleurent la mort du dieu qu'il ne m'est pas permis de nommer ici », ⁽⁵⁾ ajoute l'historien grec qui, selon son habitude, s'abstient de désigner Osiris par son nom. L'allusion aux mystères du mois de Khoiak est néanmoins parfaitement claire.

en bronze, prouve que ce lambeau avait un aspect conventionnel, sans rapport avec celui de l'un quelconque des débris qu'il était censé représenter. Il en était de même des pains *kefi*, lesquels correspondaient aux seize membres, , du dieu, qui étaient faits au moyen d'un seul moule, carré lui aussi, portant simplement, gravé sur une de ses faces, la liste des noms de ces membres (col. 45-46).

⁽¹⁾ *Rois et dieux d'Egypte*, p. 94, note 2.

⁽²⁾ DIODORE, I, 85. Le choix de l'animal est vraisemblablement allégorique. Isis dépose le corps d'Osiris dans un cercueil en forme de vache, image de Nouit, mère du dieu, pour une raison mystique analogue à celle qui faisait étendre, pendant les sept derniers jours des mystères, la statuette de Sokaris sur des branches de sycamore, — arbre avec lequel Nouit s'identifiait. On symbolisait de cette manière le temps que le dieu avait passé dans le sein de sa mère (col. 97-98 rem. 1-2).

⁽³⁾ II, 129.

⁽⁴⁾ II, 130 et 132.

⁽⁵⁾ II, 132.

Un détail donné au rituel confirme que la vache *remenit* était une réplique du cercueil où Isis déposa les restes de son époux. Elle contenait une momie sans tête, celle d'Osiris, dont le chef était enfermé dans l'*aboud* dressé en avant de l'animal, † []. La tête du dieu reposait en effet dans un reliquaire appelé *ansouti*, décrit au précédent paragraphe (col. 66-69), et qui faisait partie de cet *aboud*, emblème sacré d'Abydos. Une sculpture du temple de Philæ montre Osiris remembré, mais acéphale, couché dans un coffre, entre Sakhit-aboui et Selqit ⁽¹⁾.

La présence de ce cercueil et de la momie parmi le matériel employé pour la célébration des mystères avait pour objet de rappeler un des événements de la passion du dieu. De même, le *dad* renfermant « un mort », dont il sera question plus loin (col. 85-86), remémorait la découverte, par Isis, de la colonne du palais du roi de Byblos faite avec le tronc de l'arbre où le coffre funéraire de la victime de Seth était caché.

Col. 68 [2]. —   . Loret, en traduisant « une momie dont la tête n'est pas enveloppée »⁽²⁾, a scindé la négation *iv.ty* en deux mots :  +  (  *wt*). La graphie  se rencontre souvent dans les inscriptions gréco-romaines à côté de  et de .

Col. 68 [3]. — . Ni Loret ni Brugsch n'ont tenu compte du mot *pennou*, qui a été incomplètement ou mal déchiffré par les premiers éditeurs du rituel. Le déterminatif est fragmentaire mais non douteux.

La présence de ces deux souris — ou rats — dans le socle de la vache est un fait nouveau et particulièrement curieux. Il est difficile d'en dégager la signification religieuse, car aucun document écrit ne laissait supposer que ces animaux eussent un caractère sacré et qu'ils fussent, directement ou non, en rapport avec les pratiques funéraires.

Il est dit cependant, au chapitre XXXIII du *Livre des morts* :  « O, serpent Rerek . . . , arrête-toi, car tu as mangé des souris, ce qui est défendu par Râ, car tu as avalé des os de chat, pourriture ! »

L'accusation portée contre le serpent Rerek de s'être nourri de souris et d'os de chat implique une interdiction religieuse connue depuis longtemps en ce qui concerne le dernier, mais dont on ne relève ailleurs nulle trace pour les autres.

(¹) G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, pl. XL.

(²) *Rec. de trav.*, t. IV, p. 26.

Jamais souris ou rat embaumé n'a été trouvé ⁽¹⁾; les momies de musaraignes sont au contraire abondantes, et l'on prenait soin de les conserver dans des boîtes de bronze ou de bois ⁽²⁾.

La musaraigne était l'objet d'un culte à Bouto, suivant Hérodote⁽³⁾, à Athribis, d'après Strabon⁽⁴⁾; nous savons de source indigène qu'elle était honorée aussi à Létopolis⁽⁵⁾. Son nom, toutefois, n'a pas encore été rencontré dans les textes pharaoniques, du moins n'a-t-il pas été identifié⁽⁶⁾. Il est seulement connu en copte, ⲙⲟⲩⲁⲗⲏ, où il traduit le grec *μυγαλῆ*, dans le *Lévitique*, XI, 30, mais est également rendu par خلد « *taupe* »⁽⁷⁾. D'autre part, le mot ⲕⲁⲗⲏ (*γαλῆ*), glosé par عرسه « *belette* », dans la *scala* bohaïrique⁽⁸⁾, l'est de même par فور « *souris, rats* » dans la *scala* 44 (fol. 55, v^o, col. 1, l. 30).

Le pluriel **فور** employé ici doit retenir l'attention. Il semble indiquer que l'on désignait encore, à une époque relativement récente, sous la dénomination de « rats », les animaux divers appelés **γαλῆ** par les Grecs, et qui comprenaient, outre la belette, la fouine, le furet et le putois.

⁽¹⁾ Les seuls rats antiques connus ont été recueillis dans les viscères d'oiseaux de proie (LORET et GAILLARD, *La faune momifiée de l'ancienne Egypte*, t. I, p. 38 et 39). On en nourrissait donc les rapaces sacrés, ce qui n'aurait pas été fait s'ils avaient été vénérés eux-mêmes.

⁽²⁾ Elles sont aussi réunies parfois en groupes de cinquante à soixante-quinze individus agglomérés dans du bitume, LORTET et GAILLARD, *op. cit.*, t. II, p. 79.

(3) II, 67.

(4) XVII, I, 40.

⁽⁵⁾ Les statuettes de musaraignes en bronze sont souvent dédiées au « maître de Létopolis » ou à l'Horus de cette ville. Voir, au sujet de cet animal sacré, E. LEFEBURE, *Les dieux du type rat dans le culte égyptien*, ap. *Sphinx*, t. VI, p. 189 et suiv.

(²) Peut-être doit-on le reconnaître dans le mot , qui n'a pas paru, jusqu'à présent, que dans des noms propres de l'Ancien Empire (M. MURRAY, *Index of names and titles of the Old Kingdom*, pl. XI, et *Saggar Mastabas*, t. I, pl. I et II). Il désignerait une espèce de rat, suivant M. M. Erman et Grapow (*Wörterbuch*, t. III, p. 204). On l'a traduit souvent par « ichneumon » (BRUGSCH, *Dictionn. hiérog.*, t. VI, p. 873 ; LEFEBURE, *Sphinx*, t. VI, p. 201), identification qui ne repose sur rien de précis. L'ichneumon aurait eu en ce cas deux noms, celui-ci et  (*Wörterbuch*, t. III, p. 236 ; LEFEBURE, *Sphinx*, t. VI, p. 201), $\omega\lambda\epsilon\omega\lambda$, $\omega\lambda\theta\epsilon\omega\lambda$, $\theta\lambda\tau\omega\lambda$, qui est de forme sémitique, חרול (W. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 555). Il est impossible de formuler une hypothèse raisonnable sur la nature de l'animal *hús*, dont la forme ne nous est connue que par le déterminatif du mot. On peut cependant affirmer que ce n'est pas une sorte de rat, au sens précis du terme. Par l'allure, il ressemble à l'ichneumon, dont il existe des représentations soignées. Un détail le rapproche encore de celui-ci : sa queue est forte d'une extrémité à l'autre. Celle de la musaraigne *Crociodura crassicauda* LIGHT. est aussi très épaisse, mais seulement à l'origine ; elle se termine progressivement en pointe (LORTET et GAILLARD, *La faune momifiée de l'ancienne Egypte*, t. II, p. 83). L'apparence serait donc, somme toute, en faveur de l'ichneumon plutôt que de la musaraigne.

(7) W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 6.

⁽⁸⁾ V. LORET, *Les livres III et IV de la Scala magna de Schams ar-Riásah*, dans *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 54, n° 173 a, Var. $\alpha\kappa\lambda\eta$, KIRCHER, p. 173.

Ce classement, qui fait état de vagues ressemblances, emprunte surtout à certaines conceptions encore mal définies, mais dont la trace se retrouve dans le nom même de la musaraigne, *μυγαλῆ*, formé de celui du rat, *μῦς*, et de la belette, *γαλῆ*. Le scoliaste de Nicandre ⁽¹⁾ dit en effet qu'elle était issue du rat et de la belette, et Plutarque ⁽²⁾ a noté une croyance analogue, suivant laquelle elle naissait du rat à la cinquième génération. Ces idées, ou d'autres du même ordre, avaient vraisemblablement cours en Egypte, qui assimilait le rat à la musaraigne en leur donnant une origine commune. Elles aident à comprendre pourquoi des auteurs grecs ordinairement véridiques donnent parfois l'impression d'être tombés dans l'erreur. C'est ainsi que Clément d'Alexandrie ⁽³⁾, parlant des dieux de l'Egypte, cite la belette, *γαλῆ*, que Plutarque ⁽⁴⁾, avant lui, avait également rangée parmi les animaux sacrés, alors qu'Hérodote ⁽⁵⁾ et Strabon ⁽⁶⁾ attribuent cette qualité à la musaraigne, *μυγαλῆ*. La contradiction n'est qu'apparente. Elle résulte en fait du manque de précision des termes servant à désigner des animaux considérés, suivant les cas, selon leurs caractères physiques communs ou supposés originellement semblables.

Cet exposé préliminaire était indispensable avant d'aborder l'explication de ce passage embarrassant du rituel. Il est en effet douteux — pour ne pas dire invraisemblable — que l'on ait placé deux rats dans le socle de la vache qui contenait le simulacre de la momie acéphale d'Osiris.

Le rat a été tenu de tout temps et dans tous les pays pour impur et nuisible ⁽⁷⁾. Son image, si l'on en croit Horapollon ⁽⁸⁾, signifiait, dans l'écriture hiéroglyphique, « destruction, extermination » (*ἀφανισμός*). Lefébure ⁽⁹⁾ est d'un avis opposé. D'après lui, les textes égyptiens montrent qu'il n'était pas considéré comme impur, « bien qu'on se précautionnât contre sa nuisance, et même, au point de vue religieux, qu'il portât malheur en un certain jour de l'année, le 12 Tobi » ⁽¹⁰⁾. Malgré ces réserves pourtant démonstratives, il n'en conclut pas moins que « ceci n'ôtait rien au caractère plus ou moins sacré de cet animal ». Je ne sais sur quels documents écrits il a fondé sa thèse, à part le passage du chapitre XXXIII du *Livre des morts* reproduit plus haut, et qui n'est rien moins que probant. Il cite par ailleurs une « souris de bois posée

sur une petite boîte renfermant une souris momifiée », au Musée du Caire ⁽¹⁾, et un bronze représentant un dieu à tête de rat, appartenant au Musée de Berlin ⁽²⁾.

Ces témoignages, lorsqu'on les étudie de près, loin d'affermir les conclusions de Lefébure portent à les condamner. MM. Lortet et Gaillard, qui ont soumis à un examen minutieux les restes d'animaux antiques conservés au Musée du Caire, ne signalent pas la souris en question, ni aucune autre; ils déclarent par contre n'avoir jamais vu de rat momifié ⁽³⁾. Wilkinson ⁽⁴⁾ rapporte qu'on en a trouvé à Thèbes, ajoutant du reste que ces animaux n'étaient pas sacrés ⁽⁵⁾. Passalacqua crut avoir fait, jadis, pareille découverte. Il a catalogué, dans l'inventaire de sa collection, deux rats et vingt-quatre souris ⁽⁶⁾. Geoffroy Saint-Hilaire y reconnut par la suite des musaraignes, les unes (prises pour des rats) appartenant à l'espèce *Sorex giganteus*, les autres à l'espèce *S. religiosus* ⁽⁷⁾. Ce sont vraisemblablement les mêmes dont parle Wilkinson. Tout porte donc à supposer que la boîte conservée au Musée du Caire et mentionnée par Lefébure est du type de celle reproduite par MM. Lortet et Gaillard dans l'ouvrage précité ⁽⁸⁾ et qu'elle servait de cercueil à une musaraigne de très petite taille, le *Sorex religiosus*, facile à confondre, par ses dimensions, avec la souris. Elle mesure 85 mill., y compris la queue, qui est elle-même longue de 35 mill. ⁽⁹⁾.

Pour ce qui concerne la statuette de bronze du Musée de Berlin, l'identification en est considérée comme douteuse par les conservateurs de cette collection : « Gott mit Mäuskopf (?) » ⁽¹⁰⁾. On ne saurait par conséquent en faire état, car la tête du dieu est peut-être celle de la musaraigne ou même de l'ichneumon.

Le seul argument favorable à la thèse de Lefébure est fourni par le nom propre  relevé dans un mastaba de l'Ancien Empire ⁽¹¹⁾. Je ne le crois pas suffisamment significatif, même en lui attachant un sens religieux, qui n'est pas certain. En effet, si comme tout porte à le supposer, la musaraigne était classée parmi les *pnw*, ce *pnw hd* pourrait fort bien se rapporter au *Sorex giganteus* Is. GEOFF. (*Crocidura crassicauda* LICHT.). Le pelage de son corps est uniformément gris clair, les oreilles et les pattes blanc jaunâtre ⁽¹²⁾, alors que les autres espèces sont de couleur plus foncée, allant

⁽¹⁾ Cité par JABLONSKI, *Pantheon Aegyptiorum*, t. II, p. 102.

⁽²⁾ *Q. ustiones convivalium*, IV, 5.

⁽³⁾ *Discours aux Gentils*.

⁽⁴⁾ *De Is. et Os.*, 74.

⁽⁵⁾ II, 67.

⁽⁶⁾ XVII, I, 40.

⁽⁷⁾ Le papyrus Ebers (XCVIII, l. 1-2) indique le moyen d'empêcher « les rats d'approcher des choses », c'est-à-dire de ce qu'ils pourraient détruire ou souiller.

⁽⁸⁾ *Hieroglyphica*, I, 50, éd. Leemans, p. 273.

⁽⁹⁾ *Sphinx*, t. VI, p. 200.

⁽¹⁰⁾ F. CHABAS, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 69.

⁽¹⁾ G. MASPERO, *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, p. 159.

⁽²⁾ *Königl. Mus. zu Berlin. Ausführliches Verzeichnis der aegyptischen Altertümer* (1899), p. 298, n° 8178.

⁽³⁾ *La faune momifiée de l'ancienne Egypte*, t. I, p. 38.

⁽⁴⁾ *Mann. and Cust.*, 1841, 2th series, t. II, p. 175.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 117.

⁽⁶⁾ J. PASSALACQUA, *Catal. raisonné et historique des antiquités découvertes en Egypte*, 1826, p. 21, n° 396-421.

⁽⁷⁾ *Ann. du Muséum de Paris*, 1827, p. 117; cf. catalogue de la collection Passalacqua, p. 233-234.

⁽⁸⁾ T. I, p. 35, fig. 24. Ces sortes de boîtes ont été trouvées en grand nombre.

⁽⁹⁾ LORTET et GAILLARD, *op. cit.*, t. I, p. 36.

⁽¹⁰⁾ *Königl. Mus. zu Berlin. Ausführliches Verzeichnis der aegyptischen Altertümer* (1899), p. 298, n° 8178.

⁽¹¹⁾ LEFÉBURE, *Sphinx*, t. VI, p. 200. J. DE ROUGÉ, *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Egypte*, t. I, pl. LXIII.

⁽¹²⁾ LORTET et GAILLARD, *op. cit.*, t. II, p. 83.

jusqu'au brun sombre. Le mot $\dagger h d$, signifie « blanc »; mais il est probable qu'il s'appliquait aussi au blanc légèrement teinté de noir ou de brun. Les gens du peuple, en Haute-Egypte, disent d'un objet qu'il est ابيض « blanc » même lorsqu'il tire sur le gris.

Je n'ai rien dit jusqu'ici du *pnw* représenté, à Beni Hasan, en face d'un chat et en compagnie de babouins et de cercopithèques ⁽¹⁾. Son apparence est celle du rat mais ne se distingue pas non plus, par des traits bien évidents, de celle de la musaraigne. Le dessin publié le reproduit à trop faible échelle pour permettre d'en reconnaître la nature véritable. Il faudrait examiner l'original pour s'en assurer. Sa présence parmi des animaux sacrés et particulièrement le chat, ennemi irréductible du rat, fait douter que ce soit un *Mus rattus*, de même que le *pnw* cité au chapitre XXXIII du *Livre des morts*.

En résumé, il semble que le mot *pnw* ne doit pas être toujours pris dans le sens le plus restreint et qu'il désignait non seulement le rat et la souris, mais aussi des espèces présumées congénères, dont la musaraigne, le seul animal analogue par la taille et l'aspect qui ait été adoré par les Egyptiens. La cause de l'anathème prononcé au *Livre des morts* contre le serpent Rerek, destructeur de *pnw*, de même que la raison du dépôt de deux de ceux-ci dans le socle de la vache renfermant la momie osirienne m'échappent, mais la musaraigne étant consacrée à Horus l'Ancien qui, à l'époque gréco-romaine, finit par se confondre avec Horus fils d'Isis il est possible qu'il y ait, dans le second cas, corrélation avec une croyance liée au mythe osirien.

Col. 69 [4]. — $\overline{\text{—}} \overline{\text{—}} \overline{\text{—}}$. Loret ⁽²⁾ a rattaché $\overline{\text{—}}$ à la phrase précédente et traduit : « dans la montagne. Une baguette est sous elle, en or ». Brugsch ⁽³⁾, qui n'a pas vu non plus les mots *pnw snw*, a cependant compris ce passage un peu mieux : « Das Piedestal der [.....] an dem hölzern Boden, welcher sie stütze, sei aus Gold ».

Le terme $\overline{\text{—}}$ manque dans les dictionnaires. Une sculpture du temple de Dendara en fournit l'explication. Elle représente une statue d'Hathor assise que deux hommes, debout derrière elle, soutiennent de leurs bras étendus. L'inscription suivante est gravée sur le socle rectangulaire qui sert de support à ce groupe : $\overline{\text{—}} \dagger \dagger \dagger$ ⁽⁴⁾.

La transcription de ce mot est moins certaine que le sens. Deux sont possibles : *hs.t* et *sm.t*. Il semble que la seconde soit préférable. $\overline{\text{—}} \dagger \dagger \dagger$ est écrit $\dagger \dagger \dagger$ à Tell el Amarna ⁽⁵⁾ et dans les textes ptolémaïques ⁽⁶⁾. En outre, divers termes

⁽¹⁾ P. NEWBERRY, *Beni Hasan*, t. II, pl. VI.

⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 26.

⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 92.

⁽⁴⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. III, p. 94, et pl. CCI.

⁽⁵⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. III, p. 444.

⁽⁶⁾ $\dagger \dagger \dagger$, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 131; $\dagger \dagger \dagger$, *ibid.*, t. V, p. 62.

exprimant une idée voisine de celle qui est rendue par $\overline{\text{—}}$ sont orthographiés $\dagger \overline{\text{—}}$ ⁽¹⁾, $\dagger \dagger \dagger$ ⁽²⁾, $\dagger \overline{\text{—}}$ ⁽³⁾ « lit »; $\dagger \dagger \dagger$ ⁽⁴⁾ « table pour les offrandes ».

$\overline{\text{—}}$ $\overline{\text{—}}$. Le déterminatif $\overline{\text{—}}$ de $\overline{\text{—}}$ indique apparemment, bien qu'il soit sans doute inhérent au mot, que le socle était en bois, de même que la vache, comme il est naturel. En ce cas, $\overline{\text{—}}$ ne signifierait pas « d'or »; il correspondrait à $\overline{\text{—}}$, « recouvert d'or », et serait employé adjectivement, « doré ». C'est ainsi que $\overline{\text{—}}$ ne veut pas dire « chambre d'or », mais « chambre (revêtue) d'or », « dorée ».

Col. 69 [5]. — Brugsch rapporte $\dagger \overline{\text{—}}$ à la vache, ce qui est logique et conforme à la construction grammaticale du texte. Il convient toutefois de remarquer que la momie mesurait elle-même une coudée et qu'elle était enfermée dans un « récipient vénérable », $\overline{\text{—}}$ $\dagger \dagger \dagger$, qui en augmentait sensiblement le volume. Le tout aurait par conséquent dépassé la longueur de la vache. Il est donc probable que l'on a omis de marquer, après $\overline{\text{—}}$, une fraction de coudée.

Col. 69 [6]. — La restitution [$\overline{\text{—}}$ $\dagger \dagger \dagger$] est approximative. Il se peut que le texte ait porté [$\dagger \dagger \dagger$], « à son côté », ce qui me paraît beaucoup moins probable.

Col. 69 [7]. — $\dagger \dagger \dagger \overline{\text{—}} \dagger \dagger \dagger \overline{\text{—}} \dagger \dagger \dagger$. Ce passage, dont le sens est parfaitement clair : « un scarabée sur son échine et une couverture de saï; une couronne ten sur sa tête », a été interprété de diverses façons. Loret ⁽⁵⁾ l'a traduit : « un scarabée, sur son dos, et un tissu arrangé en bandeau, sur sa tête ».

Pour les auteurs du *Wörterbuch*, *hs n s; y* désigne une coiffure semblable au déterminatif ⁽⁶⁾, — qui en réalité n'en est pas un, — auquel ils ont donné d'ailleurs une forme inexacte. Ils ont adopté la leçon de l'édition de Loret, sans la collationner sur l'original ou les copies publiées antérieurement par Dümichen et Mariette, qui sont correctes. Le déterminatif $\bullet$ de *s; y* manque dans la première, où la couronne est figurée sous l'aspect du *hmhm*.

Il est évident que $\dagger \dagger \dagger$ se rapporte à la nature ou à la matière dont la couverture, $\dagger \dagger \dagger$, était faite et non à la couronne $\dagger \dagger \dagger$. Celle-ci devait se nommer *ten*, *tenou*, à en juger par la valeur phonétique attachée à l'hiéroglyphe qui la représente. C'est ainsi du reste que Brugsch ⁽⁷⁾ a compris le texte : « ein Käfer auf ihrer Schulter, sammt einer gestickten Decke saï, und das Ornament $\dagger \dagger \dagger$ auf ihrer Haupte ».

⁽¹⁾ E. DE ROUGÉ, *Et. sur une stèle appart. à la Bibliot. impér.*, in *Bibl. égyptol.*, t. XXIII, p. 235 et 271.

⁽²⁾ U. BOURIANT, *Rec. de trav.*, t. VIII, p. 171.

⁽³⁾ G. MASPÉRO, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 66.

⁽⁴⁾ *Wörterbuch*, t. III, p. 452.

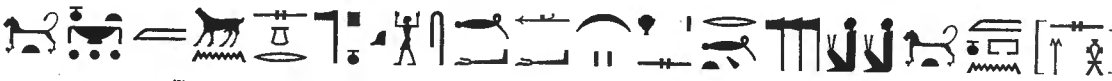
⁽⁵⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 26.

⁽⁶⁾ T. III, p. 66, et IV, p. 16.

⁽⁷⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 92.

Le mot  n'est pas connu. Son déterminatif convient mal, d'autre part, à un nom de tissu. Il semble que  ait été confondu avec . La forme serait peut-être alors à rapprocher de  ⁽¹⁾, orthographe récente de  ,  ⁽²⁾, qui désigne une sorte d'étoffe de lin frangée, généralement blanche, mais teinte aussi parfois mi-partie rose, mi-partie jaune, dans le sens de la longueur ⁽³⁾. L'échange entre  et  est constant à la basse époque; cf.  et , « faucon ».

Les animaux-dieux ont ordinairement une couverture sur le dos; elle était de couleur écarlate pour Apis ⁽⁴⁾.

§ 28. — ⁶⁹     ⁽⁵⁾

§ 28. — ⁶⁹ Quant à la chambre du lit, à l'intérieur de laquelle est le moule de Sokaris, elle est faite ⁷⁰ d'ébène et recouverte d'or. Sa longueur est de 3 coudées, [sa] largeur de 2 [coudées], sa hauteur de 3 coudées $\frac{1}{2}$.

Il y a un lit d'or à l'intérieur, sous ce dieu. Sa longueur est de 1 coudée 2 palmes. Son chevet ⁽⁶⁾ (est tourné) vers le nord.

Les deux dieux gardiens du lit [1] sont à l'intérieur ⁽⁷⁾, [pour assurer] la protection de ce dieu. Hou et Sa sont à la porte ⁽⁸⁾ de cette chambre du lit.

Col. 70 [1]. — Les gardiens du lit sont déjà mentionnés plus haut,  (col. 39), dans la nomenclature des divinités du temple de Shentit.

Brugsch a interprété inexactement la fin du paragraphe : « Die Götter bei dem Ruhebett im Innern des [Ruhegemaches] dieses Gottes seien Hu und Sa. So verhalte es sich mit diesem Ruhegemache » ⁽⁹⁾.

⁽¹⁾ G. MASPERO, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 35, note 1; 37, 38.

⁽²⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. IV, p. 29.

⁽³⁾ G. JÉQUIER, *Les frises d'objets*, p. 33.

⁽⁴⁾ A. MARIETTE, *Le Sérapéum de Memphis*, pl. 3.

⁽⁵⁾ Lire : .

⁽⁶⁾ Litt. : « sa face ».

⁽⁷⁾ Litt. : « dans son intérieur », de la chambre.

⁽⁸⁾ Lire : .

⁽⁹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 92.

Le texte est aussi clair que possible. Il est question non pas d'un seul mais de deux groupes de dieux. D'une part les gardiens du lit; de l'autre, Hou et Sa. Les premiers, qui, semble-t-il, d'après la graphie  étaient au nombre de deux, se tenaient à l'intérieur de la chambre, , pour protéger le moule de Sokaris déposé sur le lit. Placés près de la porte, , Hou et Sa défendaient l'accès du lieu. Leur rôle semble être le même que celui des grandes statues de bois qui se trouvaient à droite et à gauche de l'entrée de la salle funéraire du tombeau de Tout-ankh-Amon ⁽¹⁾.

Les quelques signes détruits se laissent facilement rétablir. La restitution faite par Brugsch : [Ruhegemach], c'est-à-dire , dépasse de beaucoup la longueur de la lacune; elle ne se justifie d'ailleurs pas. L'emplacement de la cassure était occupé par le pronom , qui se rapporte à la chambre, et le groupe []. Le bas du  est encore visible. Le moule de Sokaris, où le dieu démembré reprenait sa forme intégrale, était placé sous la protection des gardiens du lit, de même que certains dieux veillaient sur le moule du Khenti Amentit pendant qu'il reposait dans la cuve-jardin :  (lire , voir ci-dessus, col. 16, p. 197),  (col. 20),  (col. 111).

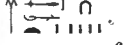
§ 29. — ⁷⁰            

était déposé (col. 124-125). Son nom est caractéristique. Ce pavillon « recouvrait » la chambre du lit. Comme je l'ai dit plus haut (p. 63), sa fonction est comparable à celle des quatre édicules de bois doré emboîtés l'un dans l'autre, découverts dans le tombeau de Tout-anh-Amon, et dont le dernier renfermait le sarcophage du roi.

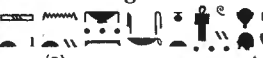
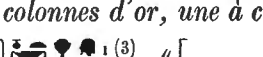
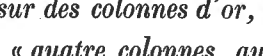
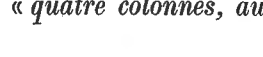
Suivant Brugsch, *hby-t n hbs* signifierait « pavillon couvert » : « verhüllende Zelt »⁽¹⁾, « Zelt mit Ueberzug »⁽²⁾. Le nom du petit édifice ne se rapporterait plus alors à sa destination mais à sa nature. Il faudrait s'il en était ainsi, que *n* fût adjectif, comme il l'est parfois en égyptien ancien et en copte, ce dont il est permis de douter. Brugsch a été contraint, d'ailleurs, de traduire par la suite le texte de façon inexacte, ainsi que je le montrerai plus loin, rem. 3, pour appuyer sa manière de voir.

Le pavillon était certainement clos et couvert. La chose ressort implicitement de la description qui en est faite et surtout parce qu'il servait d'enveloppe protectrice à un autre édicule, qu'il mettait à l'abri des regards profanes pendant l'opération mystérieuse. C'est pour cette dernière raison qu'on l'appelait « pavillon de couverture ».

Col. 71 [2]. — . Une cassure de la pierre coupe bien inopportunistement ce passage, dont il a fait disparaître plusieurs signes. L'habitude graphique du graveur, déjà signalée (p. 198, livre II, § 1, rem. 4)⁽³⁾, qui lui fait souvent employer le groupe  comme déterminatif de noms d'objets en bois, empêche de reconnaître s'il figure ici comme tel et dépend d'un terme spécifique, en partie disparu, désignant les quatorze éléments en bois dont le pavillon était composé ou si, au contraire, il doit être pris dans sa valeur phonétique courante et être rendu par « ais », « pièce de bois » ou toute autre expression du même genre.

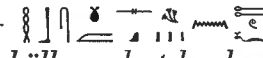
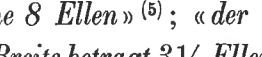
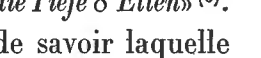
Brugsch, qui a donné deux traductions de ce paragraphe⁽⁴⁾, restitue  et, se ralliant à la seconde solution, interprète  par « Baumstamm » et « Holzstange ». Je doute que  ait figuré dans le texte. La préposition *m* est nécessaire, mais la disposition de la lacune laisse après le  restitué de 's' un emplacement étroit et, entre ce mot et , un espace rectangulaire de faible hauteur, l'un et l'autre trop petits pour qu'un  puisse y prendre place : . Il y avait donc certainement deux signes, l'un à la suite du , l'autre placé au-dessous 's' et séparant ce mot de . Dans l'hypothèse qui, en conséquence, reste la seule possible, et où  serait déterminatif, il faudrait restituer .

Il convient de noter que le mot 's' « colonne » est parfois du féminin à l'époque récente et que le  — tombé déjà depuis longtemps dans la prononciation et ne

servant plus que comme signe indicatif de genre — précède ou suit indifféremment le déterminatif : ⁽¹⁾ « un naos d'or dont le toit, également en or⁽²⁾, repose sur quatre colonnes d'or, une à chaque angle » ;  (sic, lire : ⁽³⁾), « [...] sur des colonnes d'or, un toit également en or est sur lui » ; cf. ⁽⁴⁾ « quatre colonnes, aussi en or, aux quatre angles ».

La forme , bien qu'elle soit irrégulière par suite de l'adjonction abusive de , pourrait donc avoir été écrite pour .

La mention d'une garniture de bronze au sommet et à la base des supports du pavillon semble devoir écarter l'idée que ceux-ci étaient de simples pièces de bois, troncs d'arbre (Baumstamm) ou perches (Holzstange). Ce détail paraît plutôt convenir à des éléments architecturaux traités avec art et de la nature des colonnettes qui figurent dans les pavillons construits en matériaux légers, dont les monuments de toutes les époques fournissent des représentations de types variés.

Col. 71 [3]. — . Brugsch : « die Verhüllung, bestehend aus Matten von Byblus nebst Binse, habe eine Länge von 7 Ellen, die Breite betrage 3½ Ellen, die Höhe 8 Ellen »⁽⁵⁾ ; « der Ueberzug besteht aus Geflechten von Papyrus auf Binse von 7 Ellen. Die Breite beträgt 3½ Ellen, die Tiefe 8 Ellen »⁽⁶⁾. Ces traductions ont paru la même année (1881) ; il est difficile de savoir laquelle Brugsch considérait comme définitive. Elles diffèrent sur un point essentiel. Leur auteur a été visiblement gêné par la présence du  qui précède les mesures, d'où la diversité de ses versions. Dans un cas, il rapporte les dimensions à  « Verhüllung, Ueberzug » ; dans l'autre, il attribue la première à *hnpy-w*, « Binse von 7 Ellen » ()⁽⁷⁾, sans faire ressortir, cependant, à quoi s'appliquent les deux suivantes, dont une noterait la profondeur (Tiefe).

Le passage se compose de deux phrases juxtaposées et sans relation directe, dont la coupure est incertaine par suite d'un bourdon. Le début de la première est clair. Il est question des nattes de papyrus et de *khenpi* qui constituaient les parois et probablement la toiture du pavillon, l'armature de la construction étant faite des quatorze colonnes dont il est parlé auparavant. Le texte devient confus à partir de la

⁽¹⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 9 (collationné sur l'original). Ce texte et les suivants sont empruntés à la description des petits naos appelés , dans lesquels les prêtres transportaient les images divines pendant les processions.

⁽²⁾ Litt. : « un ciel, aussi en or, sur lui ».

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 511.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. I, p. 544.

⁽⁵⁾ A. Z., t. XIX, p. 92.

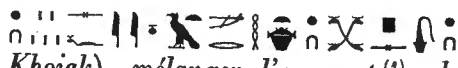
⁽⁶⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. VI, p. 806.

⁽¹⁾ A. Z., t. XIX, p. 92.

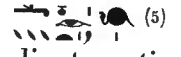
⁽²⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. VI, p. 806.

⁽³⁾ Il y en a précisément un exemple à peu de distance, dans ce qui précède, au bas de la col. 66 : .

⁽⁴⁾ A. Z., t. XIX, p. 92 ; *Dictionn. hiérog.*, t. VI, p. 806.

ainsi qu'il est indiqué plus loin, col. 147-148 :  « le 15^e jour (de Khoiak), mélanger l'onguent ⁽¹⁾; le 18^e jour, cuire; le 19^e jour, cuire; le 20^e jour, cuire; le 21^e jour cuire; le 22^e jour, le retirer (du feu) ».

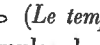
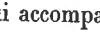
En voici la composition :  « Règle pour le mélange de l'onguent vénérable du 22 Khoiak. Asphalte broyé à la perfection, [x] hin; poix, 1 hin. Mettre sur le feu dans un chaudron pour la cuisson. Y verser ⁽²⁾ de l'essence de lotus de première qualité ⁽³⁾, 1 hin; encens de première qualité, 1 hin; onguent tep ⁽⁴⁾, 1 hin; cire, hin, 1/2; résine de térébinthe ouadj, 1 hin; résine de térébinthe shou, 1 hin; extrait de ndm, 1 hin; aromates. Mouiller avec du vin, 1/2 hin, et de l'huile, 1 hin. (Ajouter) toutes sortes de pierres précieuses broyées très fin. Malaxer avec du miel. Mettre sur de l'encens shou, 1 hin. Réunir en une seule masse. Laisser jusqu'au jour de l'enterrement ».

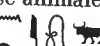
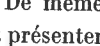
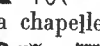
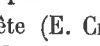
La nomenclature des diverses substances composant la préparation a été réduite à l'extrême minimum dans le rituel. Une seule, l'asphalte, y est citée nommément.  ⁽⁵⁾ « fruits de l'œil de Râ » ne se rapporte spécifiquement à aucun ingrédient particulier. L'auteur a voulu sans doute désigner par là, de façon collective les matières énumérées dans la formule inscrite dans le temple d'Edfou. En effet, nombre de produits végétaux et minéraux étaient considérés comme émanés de Râ ou de son œil. L'expression « fruits de l'œil de Râ » est comparable à , litt. « fruits divins » ⁽⁶⁾, par quoi on entendait l'ensemble des résines et gommés-résines employées pour les fumigations pendant les offices religieux.

La recette, à Edfou, a été elle-même écourtée, faute de place. On n'y a point fait figurer les prescriptions relatives à la cuisson et à la réduction par le feu, .

⁽¹⁾ Il s'agit de l'opération préliminaire, c'est-à-dire du dosage et de la réunion des matières, qui restaient en contact pendant trois jours avant d'être soumises à la cuisson.

⁽²⁾ Litt. : « faire descendre », « faire tomber »,  () = T210, 010 S. A. (CRUM, *Coptic dictionary*, p. 457), factitif de 20, 201.

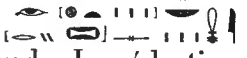
⁽³⁾ , cf.  (Le temple d'Edfou, t. II, p. 210), est souvent écrit pour  (op. cit., t. II, p. 224) dans les formules de parfumerie. L'épithète  qui accompagne ici le mot montre qu'il s'agit d'une essence ou d'un extrait et non de la fleur elle-même.

⁽⁴⁾ , huile fine pour onctions, suivant ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. V, p. 293. Il semble plutôt que ce soit le nom générique d'onguents à base de graisse animale, comme le *madjet*. De même que celui-ci, il y en avait de plusieurs espèces, entre autres le       , qui pourrait présenter une certaine analogie avec le       , appelé aussi *madjet* de la chapelle de la première fête (E. CHASSINAT, *Rev. de l'Eg. anc.*, t. III, p. 117-167), le        (cf. ERMAN-GRAPOW, loc. cit.).

⁽⁵⁾ Pour , voir p. 611, note 6.

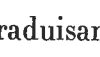
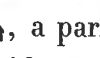
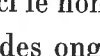
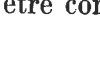
⁽⁶⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. V, p. 496.

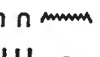
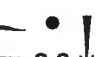
donnés au contraire au rituel, dans le présent paragraphe et aux col. 147-148, instructions importantes que l'on ne manque jamais d'insérer dans les formules de cette nature.

Col. 72 [2]. — La restitution  me paraît compléter assez exactement le sens général de la phrase; je ne crois pas qu'une autre soit possible, sauf variantes d'écriture. Les éléments en sont fournis en partie, il semble, par le dernier passage du paragraphe, qui se rapporte de même à *mrh.t* et doit probablement être rétabli comme suit :  etc. Ici, toutefois, l'étendue de la cassure est légèrement plus grande. La rédaction du texte était donc peut-être quelque peu différente, bien que de même signification.

Il faut renoncer à reconstituer la partie endommagée de l'inscription qui suit, sauf, au début, le quantième du mois, qui est indiqué à la colonne 147, où il est question encore de la fabrication de l'onguent. La date du 15 y est donnée comme étant celle du premier jour de sa préparation, qui durait jusqu'au 22 Khoiak.

Brugsch a néanmoins traduit « [in Gegenwart] jener Göttin » ⁽¹⁾, ce qui correspondrait à . Le texte détruit couvrirait un emplacement triple au moins de cette restitution. En outre, Brugsch n'a pas tenu compte du fait que la locution prépositive ou adverbiale *m b:h* n'est jamais accompagnée du génitif indirect *n*, qui se trouve dans l'inscription.

Col. 73 [3]. —        . En traduisant « Faire toutes [les prescriptions] comme (il est dit) dans la chambre aux huiles », Loret ⁽²⁾ a, semble-t-il, songé à une restitution analogue à celle-ci :      etc. Elle est impossible, car le suffixe — qui suit  dans l'inscription n'y trouve pas place. Il n'est pas possible non plus de rendre         par « comme (il est dit) dans la chambre aux huiles ».  , accompagné ou non de , , a parfois le sens de « livre, chapitre ». Le déterminatif  prouve que  est ici le nom d'un ouvrage où se trouvaient consignées les recettes pour la préparation des onguents sacrés, comme l'a exactement compris Brugsch ⁽³⁾ : « das Buch der Ölfabrication ».  est du reste fautif ou abrégé par suite du manque de place;  doit être corrigé en .

§ 31. — 7³                                                               

⁽¹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 92.

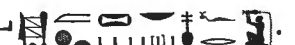
⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 27.

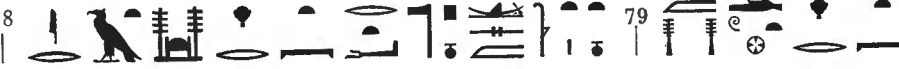
⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 92.

⁽⁴⁾ Restitué d'après la col. 114.

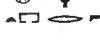
le lieu où l'inscription est gravée; mais on y relève seulement les images de la cuve-jardin et des moules du Khenti Amentit et de Sokaris. Il est par conséquent préférable de rendre  par « de cette manière », « conformément à cette disposition », cela signifiant que les vingt-neuf divinités prenaient rang dans la procession nautique suivant l'ordre observé dans l'énumération qui précède.

La seconde phrase est relative à la position des barques sur le lac. Plusieurs groupes de signes sont gravés en sens inverse du reste de l'inscription. Cette anomalie semble avoir trompé Loret. Il a transformé le verbe  (écrit ) en  et attribué le sens « barque » à cette forme, qu'il a complétée par le déterminatif . Celui-ci ne figure pas dans le texte. Il y a à la place le chiffre α « dix ».

Col. 78 [3]. . Cette phrase ne se rapporte nullement aux barques, comme Loret l'a cru : « Elles sont munies de choses bonnes » ⁽¹⁾. Il s'agit d'une prescription rituelle complémentaire indiquant que l'on faisait une offrande au cours de la cérémonie nautique.

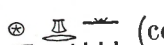
§ 33. —    

§ 33. — ⁷⁸ Quant au tombeau supérieur [1] où est mis ce dieu de cette année [2], ⁷⁹ dans Busiris supérieure, on y entre sur un *dgali* d'argent [3]; on le nomme Daït supérieure. On appelle *ammahit* [. . . .]. Le dieu grand demeure dans l'*ammahit* dénommée la salle du sceau (?) de pierre [4], où se trouve le Maître du silence [5] en sa forme [6], accroupi ⁸⁰ sur ses jambes, une main posée sur la bouche, l'autre sur les jambes ⁽²⁾.

Col. 78 [1]. —  désigne le tombeau provisoire destiné à la momie osirienne fabriquée pendant les mystères. Elle y demeurerait un an avant d'être transférée au cimetière sacré, dans sa sépulture définitive, la  (col. 80). Ses deux tombes étaient aussi nommées respectivement  et

⁽¹⁾ Loc. cit.

⁽²⁾ Litt. : « ses deux mains sur sa bouche, l'autre sur ses jambes » (sic).

 (col. 80). La première était située dans ce qu'on appelait  « Busiris supérieure », lieu au sujet duquel nous avons peu de renseignements et qui n'a pas de signification géographique, à proprement parler. Son nom s'apparente par la forme à ceux de  « Saïs supérieure » et  « Saïs inférieure », mis en rapport avec Osiris dans les textes funéraires ⁽¹⁾, et sur lesquelles nous sommes plus mal informés encore.

 me paraît désigner une des chapelles osiriennes construites sur le toit du grand temple de Dendara. La principale de ses chambres était la , destinée à recevoir la momie symbolique du dieu. C'est ce qui me semble ressortir du rituel et de certains textes ⁽²⁾.

Brugsch a émis jadis l'opinion, reprise depuis par M. Gauthier ⁽³⁾, que le nom de  ou de  était donné au lieu où se trouvait un tombeau d'Osiris-Sokaris ou à ce tombeau lui-même ⁽⁴⁾. Cette définition trop absolue nécessite une mise au point, dont l'étude du rituel fournit l'occasion.

Plusieurs villes se disputaient l'honneur de posséder le corps d'Osiris, comme en témoignent à la fois les textes égyptiens et les auteurs anciens. Une légende rapportée par Diodore de Sicile en donne la raison. Isis eut recours au stratagème suivant pour tromper sur la position véritable de la sépulture de son époux. Ayant retrouvé toutes les parties du corps du dieu, sauf les parties sexuelles, elle les enferma dans autant de figures faites de cire et d'aromates, de la grandeur d'Osiris; puis elle convoqua successivement les prêtres de différentes cités et leur remit chacune de ces images, leur annonçant qu'elle leur confiait, de préférence aux autres, le soin de donner la sépulture à Osiris. C'est pourquoi, ajoute l'historien grec, tous les prêtres, aujourd'hui encore, affirment avoir chez eux le corps du dieu. Les tombeaux édifiés pour conserver la précieuse relique reçurent des noms divers, dont quelques-uns nous sont connus ⁽⁵⁾.

Mais il y avait aussi, soit dans les temples consacrés à Osiris, soit dans ceux des grandes divinités locales qui associaient le culte de ce dieu au leur, dans les villes où l'on célébrait les mystères pendant le mois de Khoiak, une salle appelée , qui servait de tombe temporaire au simulacre de la momie de Sokaris fabriqué au cours de ces fêtes. Il y restait un an avant d'être transporté à la nécropole sacrée pour y être enterré ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Livre des morts, chap. cxlii.

⁽²⁾ J. DÜMICHEN, *Baugesch. des Denderatempels*, pl. XXXI.

⁽³⁾ Dictionn. des noms géographiques, t. IV, p. 134.

⁽⁴⁾ Dictionn. géogr., p. 798-799 et 801-802.

⁽⁵⁾ DIODORE, I, 22; cf. PLUTARQUE, *De Is. et Osir.*, 18.

⁽⁶⁾ Ce qui est dit ici de la statuette de Sokaris s'applique également à celle du Khenti Amentit et au lambeau divin, qui étaient traités de la même façon.

Brugsch, invoquant à faux des exemples tirés du rituel, n'a pas fait de distinction entre la momie considérée comme réelle, dont il n'est nullement question dans ce livre, et son simulacre, seul en cause ici. Il avait en fait deux tombeaux, l'un provisoire, situé dans un temple; l'autre définitif, qui se trouvait dans le cimetière divin et pouvait être, à l'occasion, une des tombes réputées authentiques d'Osiris.

Cela apparaît en toute clarté au présent paragraphe et au suivant ⁽¹⁾. Nous y voyons, qu'à Busiris, la momie artificielle de Sokaris, conservée durant une année dans la , était inhumée ensuite dans la , au cimetière sacré de la ville. La distinction faite entre les deux sépultures est parfaitement nette ; elle ne l'est pas moins entre ceux-ci et les multiples tombeaux disséminés à travers le pays, à la suite du subterfuge imaginé par Isis, et que Diodore de Sicile a dévoilé.

Il y avait de même une  à Tentyris. Son emplacement est connu. Elle est située sur la terrasse du temple d'Hathor. Cette localité, d'autre part, n'avait pas de tombeau d'Osiris proprement dit; du moins, aucun texte ne le signale. Il semble d'ailleurs qu'elle s'est vouée seulement sur tard, surtout à l'époque gréco-romaine, au culte osirien.

Les deux autres passages du rituel où le terme  figure (col. 29) n'appuient pas mieux la thèse de Brugsch. Il est question dans le premier de l'image moulée à Diospolis du Delta pendant les mystères, et dont il est dit que      « l'enterrement en a lieu au temple du tombeau de cette place ». Il s'agit de la tombe dans laquelle la statuette était inhumée au bout de l'année, mais on ne saurait, sans forcer le texte, affirmer avec Brugsch, qu'il est proprement un de ceux d'Osiris.

Il n'y a rien à tirer de précis du second passage,  (col. 29), ce qui signifie littéralement « Quant à ce qu'on en fait à Hermopolis parva, c'est ce qui est fait dans le tombeau, en toutes choses ». En le comparant avec les indications de même nature qui précèdent et suivent, on a l'impression qu'il est incomplet ou corrompu; *št;y·t* semble y tenir la place d'un nom de ville ⁽²⁾. Brugsch l'a soupçonné, car, négligeant l'explication qu'il en avait donnée dans son *Dictionnaire géographique* (p. 802), il traduit : « Betreffend das, was ausgeführt werden soll in Hermopolis (Unterägypten), so sei es wie in dem heiligen Grabe von Diospolis, in jeder Weise » ⁽³⁾. L'identification de  avec Diospolis n'est sûrement pas fondée et l'on ne peut affirmer non plus qu'il est question d'un des tombeaux d'Osiris.

Si je me suis étendu un peu longuement sur ce sujet, ce n'est pas avec l'intention de critiquer Brugsch, mais parce que l'erreur commise par lui, excusable à l'époque où il écrivait, se retrouve dans un ouvrage récent, destiné à remplacer le *Dictionnaire*

⁽¹⁾ Voir aussi col. 128-131.

(²) Voir p. 265-266, ce qui est dit à ce sujet.

(3) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 85.

géographique du savant allemand. On pourrait en induire que des documents plus explicites ont permis à son auteur de vérifier l'interprétation donnée antérieurement, ce qui n'est pas le cas.

Col. 78 [2]. — $\equiv$ 𓆎 . La traduction « en cette année », de Loret, ne respecte pas le sens du texte. La préposition $\equiv$ est employée pour 𓄿 « de », cas extrêmement fréquent à l'époque ptolémaïque. Le « dieu » mis au tombeau est l'image de Sokaris fabriquée l'année même, pendant les mystères. Le rituel fournit des détails précis à son sujet. L'effigie, une fois prête, était mise dans un coffre de bois *meri* et déposée, le 24 Khoiak, dans le « tombeau supérieur », à la neuvième heure de la nuit. On enlevait alors de celui-ci la « représentation » du dieu de l'année précédente, 𓆎 , 𓆏 , 𓆐 ; puis, après avoir renouvelé son maillot, on la plaçait sur des branches de sycomore, dans le naos d'une barque appelée *ateriti*, où elle restait enfermée, à la porte de « Busiris supérieure », jusqu'au 30 Khoiak. Elle était conduite ensuite à la nécropole divine pour y être enterrée pendant la nuit (*col.* 128-132).

Col. 79 [3]. — Le mot , omis au *Wörterbuch*, est connu par cet unique exemple. Loret l'a traduit par « *disques* » (au pluriel), le comparant à l'hébreu , *volvit, rotavit, rotundus*, et à l'arabe  « *roue, poulie* » ⁽¹⁾. Brugsch lui attribue le sens de « *voiture* » (« *Wagen* ») ⁽²⁾. Il le considère comme une variante de   ⁽³⁾. Les points de ressemblance sont vraiment beaucoup trop vagues pour qu'il soit fait cas de ce rapprochement; il en accentue encore l'in vraisemblance en incorporant aux éléments phonétiques le « (*āgalin*) » qui, jusqu'à preuve du contraire, doit être considéré comme déterminatif.

D'autre part, Loret a fait sa traduction sur un texte incorrect :  « *est orné intérieurement de disques d'argent* ». Le premier signe, , n'est pas un  mais une forme ptolémaïque fréquente de  *ḥ* « entrer », qu'il a méconnue de nouveau au § 34 (col. 80); de plus,  ne signifie jamais « intérieurement ».

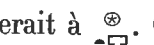
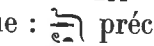
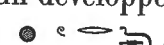
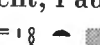
Je ne puis donner une explication fondée du terme *'g;ly* évidemment emprunté au langage technique. Son déterminatif — si e doit être considéré comme tel — ne fournit pas d'indication suffisamment claire sur la nature de l'objet désigné. Il est seulement permis de dire qu'il ne s'agit ni de disques métalliques décorant le tombeau ni d'un véhicule de type connu.

(1) *Rec. de trav.*, t. IV, p. 28.

(2) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 93.

(3) *Dictionn. hiérog.*, t. V, p. 292.

Col. 79 [4]. — . Bien que de faible étendue, la lacune coupe fâcheusement le texte en un point de la description de l'intérieur de la tombe qu'il est impossible de rétablir.

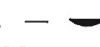
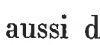
Loret rattache  à ce passage et en sépare  et ce qui suit. Il le traduit : « La Sebau-t inférieure est nommée déposer le dieu grand dans l'ammah-t. Dans la Salle de repos, faite en pierre », etc. Brugsch l'a compris différemment : « Manenne (also) die Grabhöhle [wegen ihrer Lage]. Es befindet sich Amon, der Grosse, in dem Theile der Grabhöhle, welcher « die Halle der Ruhe des Steines » genannt wird ». La restitution offre peu de vraisemblance, mais la division des phrases est préférable. Suivant Loret,  se rapporterait à . Cela est impossible pour deux raisons. La première est d'ordre syntaxique :  précède toujours le nom donné à l'objet cité, à l'inverse de la locution , dont le sens est analogue, qui est invariablement placée après. La séparation des phrases est clairement indiquée ici par la juxtaposition des expressions  et , l'une marquant la fin d'un développement, l'autre le début d'un nouvel exposé :   « le tombeau supérieur que l'on appelle Dait supérieure; on nomme ammahit [.....] ». Un second argument est fourni par le texte lui-même. Il est dit au sujet du tombeau où l'image momiforme de Sokaris était transportée au bout d'un an :  (lire )  (§ 34, col. 80) « Quant à la tepeh des perséas qui est dans le cimetière divin, ... , c'est ce que l'on appelle Dait inférieure ». La construction grammaticale est identique et il y a parallélisme entre les noms des deux tombeaux.

Je ne pense pas qu'Amon soit mentionné dans ce qui suit, comme Brugsch l'a cru. Il ne figure pas dans la liste des dieux participant aux mystères (livre IV, col. 38-40), et nulle considération dogmatique n'autorise à supposer qu'il y ait eu motif de le représenter d'une façon quelconque dans la tombe osirienne. Il peut paraître singulier au contraire que l'on ait omis de parler de la momie fictive de Sokaris à propos de cette tombe alors que, au § 34, la position qu'elle occupait dans la *tepehit*, où elle était déposée en dernier lieu, est soigneusement indiquée. La phrase que je suppose mal comprise, , me semble se décomposer ainsi : *smn ntr wrw m immh-t p; sh nt htm n inr hr-wt rf*, « est établi le dieu grand (c'est-à-dire la momie de Sokaris) dans l'ammahit que l'on appelle Salle du sceau (?) de pierre ».

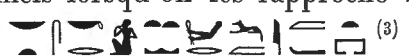
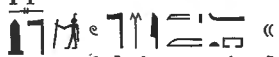
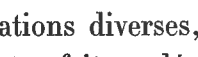
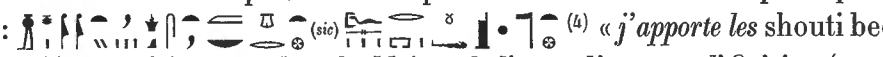
En somme, si je comprends bien le texte, le « tombeau supérieur » renfermait deux cryptes (*immh-t*). Le nom de l'une a disparu dans la lacune; l'autre, qui servait de chambre sépulcrale, se nommait « Salle du sceau (?) de pierre ».

Le sens de l'un des éléments, , du nom de cette crypte est douteux. Une mauvaise lecture l'a fait confondre avec , d'où la traduction « salle de repos », de Loret, et

« Halle der Ruhe », de Brugsch. L'original porte indubitablement  et non , très différents d'aspect dans toute l'inscription. En l'absence de déterminatif, il est bien difficile de juger de quel mot il s'agit. Je l'ai rapporté à , « sceau », avec hésitation du reste, car il peut avoir aussi la signification de  « forteresse, citadelle ». D'autres valeurs sont également possibles,  étant polyphone. Il serait vain d'essayer de dégager d'une indication aussi imprécise le sens, évidemment mystique, du nom de cette chambre.

Col. 79 [5]. — . « Maître du silence » est un des nombreux surnoms d'Osiris. Il semble lui avoir été plus particulièrement attribué à Busiris. Le nom de , , var. , , était aussi donné en raison de ce fait, à un lieu de la même ville où l'on conservait le « corps » du dieu :    

mythologiques. Aussi a-t-on représenté, à Dendara, la procession symbolique des divinités des différents nomes apportant au temple d'Osiris de cette ville, à l'occasion des mystères, chacun des membres divins conservés dans leurs métropoles respectives afin de procéder à leur réunion mystique. Le roi qui précède leur cortège dit à Osiris :  ⁽¹⁾ « Je t'amène les dieux du Nord ensemble et te présente tous les membres de ton divin corps assemblés à leur place ».

Il n'est pas douteux que la momie factice d'Osiris, refaite annuellement, ait été considérée et traitée comme le corps même du dieu. Cette conception ressort en toute netteté du texte suivant (le discours s'adresse à Osiris) :  ⁽²⁾ « il t'apporte le nome Tentyrite stable avec ton corps et qui cache Ta Majesté dans la sheta ». Le  ne peut être en l'occurrence la dépouille supposée authentique du dieu, car ni les Egyptiens ni les auteurs classiques ne mentionnent Tentyris parmi les villes possédant un des pseudo-tombeaux d'Osiris. D'autres témoignages moins directs mais aussi formels lorsqu'on les rapproche s'ajoutent à celui-ci. A Dendara, Osiris est qualifié de  ⁽³⁾ « Nebsegertit mystérieux de forme (sšt:) dans l'amahit »; or la statuette momiforme fabriquée pendant les fêtes du mois de Khoiak est appelée de même  (col. 25) et un passage du présent paragraphe expose que  « le dieu grand (c'est-à-dire cette statuette) est établi dans l'amahit », crypte qui lui servait de caveau provisoire dans la . Il apparaît donc que, sous ces désignations diverses, il est toujours question du simulacre de la momie d'Osiris. Un autre fait se dégage de tout ceci : l'identité de  et de , du moins leur dépendance étroite, la  faisant alors seulement partie de . Il convient d'ajouter que la relique osirienne de Busiris était conservée en ce lieu. L'inscription qui accompagne le dieu porteur de cette relique, dans la procession dont il a été parlé plus haut, dit en effet :  ⁽⁴⁾ « j'apporte les shouti beqesit ⁽⁵⁾ de Neb(se)gerit ⁽⁶⁾ et les fais entrer dans la Maison de l'ensevelissement d'Osiris » (= nom du temple d'Osiris à Dendara).

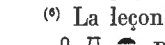
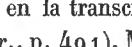
⁽¹⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XLI; même formule pour les dieux du sud, *op. cit.*, pl. LV.

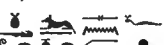
⁽²⁾ *Ibid.*, t. III, pl. XV.

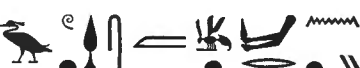
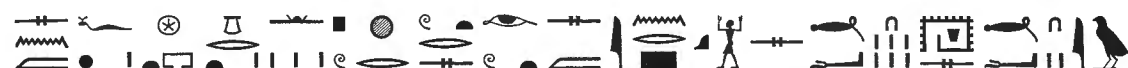
⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 158.

⁽⁴⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. III, pl. XLVII.

⁽⁵⁾ Le sens de *shouti beqesit* est encore mal établi. Il semble que ce soit ici la partie du corps d'Osiris appelée  dans d'autres textes.

⁽⁶⁾ La leçon  est évidemment fautive et résulte d'une erreur de gravure ou de copie; il faut lire , Brugsch l'a encore défigurée en la transcrivant  *Heb khir*, et y a vu le nom d'une localité distincte de Busiris (*Dictionn. Géogr.*, p. 491). M. H. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 26) a reproduit cette mauvaise forme avec l'interprétation donnée par Brugsch, auquel il se réfère.

Col. 79 [6]. —  serait écrit pour , suivant Loret, qui traduit par « position » ⁽¹⁾. Brugsch s'est arrêté au sens « Gestalt » ⁽²⁾. La première interprétation est purement imaginaire. J'ignore sur quoi Brugsch a fondé la sienne, car il a négligé de la justifier; elle est en tout cas plausible ou du moins soutenable.  est peut-être une variante du mot  *sšt*; « image, représentation (divine) » ⁽³⁾, très usité à l'époque ptolémaïque et dont un exemple se voit au rituel (col. 25) :  « on ensevelit l'image de l'année précédente »; mais je ne me souviens pas d'en avoir rencontré d'exemple sous cet aspect. Le même hiéroglyphe a parmi ses multiples valeurs phonétiques celle de  *i;b*; il se peut donc aussi que nous ayons affaire au terme  « image, figure, effigie ». Quelle que soit l'expression employée, il est certainement question d'une représentation en ronde bosse ou en bas-relief du « Maître du silence » qui se trouvait dans la crypte du tombeau.

§ 34. — ⁸⁰  ⁽⁴⁾ 




§ 34. — ⁸⁰ Quant à la *tepehit* des perséas ⁽⁵⁾ qui est dans le cimetière divin ⁽⁶⁾, on y entre avec le travail mystique de l'année précédente [1] ⁽⁷⁾; c'est ce qu'on appelle la *Datt* inférieure. Elle est faite en pierre. Sa hauteur est de seize coudées; sa largeur de douze coudées. Elle est pourvue de sept portes, ⁸¹ semblables à la porte de la *Datt*. Il y a une porte à l'ouest, par laquelle on entre, une porte à l'est, par où l'on sort. Elle contient (un tas? de) sable de sept coudées [2] sur lequel le dieu est posé, à l'intérieur du sarcophage.

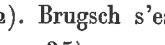
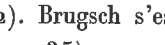
⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 29.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 93.

⁽³⁾ ERMAN et GRAPOW, *Wörterbuch*, t. IV, p. 299.

⁽⁴⁾ Lire .

⁽⁵⁾ La forme exacte du nom de la tombe est , cf. col. 36, 96 et 131. Le scribe ou le graveur ont vraisemblablement oublié de faire figurer ici la préposition *hr*.

⁽⁶⁾ Cette nécropole est celle de Busiris. Elle portait les noms de  (col. 22-23, 36, 96 et 131) et de  (E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 332). Brugsch s'est trompé en prenant cette  pour le tombeau d'Osiris à Busiris (*Dictionn. Géogr.*, p. 1135).

⁽⁷⁾ C'est-à-dire l'effigie de Sokaris fabriquée pendant les mystères de l'année précédente. On la désignait de plusieurs façons.

Col. 80 [1]. — Le transfert de la momie symbolique de Sokaris d'un tombeau à un autre, après une année, soulève un problème intéressant. Est-ce là simplement une pratique propre aux mystères ou s'agit-il d'un usage funéraire normal? Les cérémonies funèbres qui clôturaient les fêtes du mois de Khoiak reproduisaient les rites institués par Isis pour les funérailles de son frère. Tout mort étant appelé à bénéficier des soins et des honneurs accordés à la dépouille d'Osiris, avec lequel il s'identifiait, on doit admettre en principe qu'il était, — ou pouvait être, — comme celui-ci, soumis à ce double enterrement. Il n'en est point question — que je sache — dans la riche littérature funéraire de la période pharaonique. Cela ne saurait motiver pourtant une conclusion négative, car il se peut que, faute d'y être clairement définie, cette coutume singulière ait passé inaperçue ou que l'on n'en ait pas compris la signification réelle. Il y a en effet de bonnes raisons de croire qu'elle était observée à une époque plus récente.

Un passage de la curieuse épitaphe peinte dans le tombeau de Seuthès, fils d'Epimaque, découvert à Touna al-Gabal par M. Sami Gabra ⁽¹⁾, semble l'attester. Il a été l'objet d'interprétations diverses, mais qui portent beaucoup plus sur des points de détail que sur le fond. Le défunt y dit son aversion touchant certains usages funéraires traditionnels et l'appel qu'il fit à l'affection de son cousin Philhermès pour le soustraire à ces pratiques déplaisantes. « C'est à lui que j'ai enjoint de s'abstenir à mon sujet de toute lamentation funèbre et de ne pas m'enterrer pour me déterrer à nouveau (μηδὲ κατορύξαντ' αὖθις ἀνορύττειν πάλιν), mais de ne procéder qu'une seule fois à ma sépulture (μῖξ δὲ καὶ μόνῃ με περιβαλεῖν ταφῇ), sans huile de cade ni émanation malodorante (χωρὶς κεδρίας καὶ τῆς δυσώδους ἀποφορᾶς) ». Il exprime de nouveau plus loin sa répugnance en ces termes : « Si la Parque m'a entraîné trop tôt dans l'Hadès, je n'éprouve pourtant aucun plaisir des lamentations dont on honore les morts, ni des funérailles répétées (ταφαῖς πολλαῖς), ni des gémissements des femmes » ⁽²⁾.

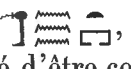
M. Goossens a tenté de dégager la signification de ces « funérailles répétées » insuffisamment mise en lumière par le premier éditeur du texte, P. Perdrizet. Il rapproche, avec toute apparence de raison, ταφαῖ πολλαί de l'expression δευτέρα ταφή « seconde funéraille » relevée dans deux papyrus. Dans l'un, une lettre privée de l'époque de Trajan ou d'Hadrien, le signataire parle de l'obligation où il se trouve de déboursier une somme d'au moins trois cents drachmes pour l'achat de bandelettes

de toile (ὀθόνια) afin d'assurer à son fils la δευτέρα ταφή ⁽¹⁾. Wilcken a interprété celle-ci comme un second emmaillotement de la momie (ein Zweite Mumieneinhüllung) ⁽²⁾. M. Goossens préfère y voir « un usage funéraire égyptien certainement en rapport avec la pratique de l'embaumement » ⁽³⁾. Sa conclusion est que les corps, sommairement traités à l'huile de cade et ensevelis avant d'avoir été soumis à un commencement de dessiccation, par suite des simplifications apportées dans la momification à l'époque romaine, devaient subir plus tard une modification de forme et de volume due à la rétraction des tissus, et qu'il devenait nécessaire, après un certain temps, de rajuster leur vêtement mortuaire. On procédait alors à une exhumation et à une seconde toilette funèbre, la δευτέρα ταφή ⁽⁴⁾.

L'hypothèse est ingénieuse mais peu pertinente. Un fait semble ressortir assez clairement de la lettre publiée par Wilcken : la δευτέρα ταφή consistait, pour une part du moins, à renouveler les bandelettes du mort. Cet acte était-il la conséquence de la préparation rudimentaire des corps? Je ne le pense pas.

Le raisonnement de M. Goossens repose tout entier sur un fait matériel qui ne peut être invoqué pour les images fabriquées à l'occasion des mystères. Pour elles, il est impossible de mettre en cause les imperfections de la momification. Le second ensevelissement n'avait là, indubitablement, nulle raison d'ordre pratique. Il marque seulement le souci de respecter une pratique funéraire ancestrale, que la tradition faisait remonter aux funérailles d'Osiris, dont les cérémonies du mois de Khoiak reproduisaient l'ordonnance. Le cérémonial des opérations funèbres observé pour le dieu était fidèlement suivi pour les humains, auxquels il assurait le privilège de devenir à leur tour des Osiris.

A mon sens, c'est dans la coutume religieuse et non dans la défaillance des procédés de momification qu'il faut chercher la cause de la répétition de l'ensevelissement. Elle était de caractère exclusivement rituel.

Il est incontestable que l'art de l'embaumeur était en déclin — comme beaucoup d'autres choses — sous les empereurs ⁽⁵⁾. On a cependant peine à croire qu'il ait subi dans sa technique séculaire une réforme aussi profonde que la suppression du bain de natron où les cadavres étaient placés pendant soixante-dix jours, pour les dessécher. La mention des soixante-dix jours passés dans l'atelier funéraire, , se rencontre encore dans des textes récents. Ce délai n'a donc jamais cessé d'être considéré comme normal et nécessaire pour préparer une momie; il était appliqué, dans le

⁽¹⁾ P. PERDRIZET, *Le mort qui sentait bon, Mélanges Bidez*, p. 717-729. R. GOOSSENS, *Le tombeau du fils d'Epimaque, Chronique d'Egypte*, n° 18, p. 346-350. A. WILHELM, *Ἀποφορά, Anzeiger d. Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse*, n° XVIII-XXVI, p. 56-65. R. GOOSSENS, *L'épitaphe de Seuthès et les « secondes funérailles » à Hermopolis, Chronique d'Egypte*, n° 26, p. 373-377.

⁽²⁾ Je suis la traduction de M. Goossens et non celle de Perdrizet.

⁽¹⁾ U. WILCKEN, *Aus der Strassburger Sammlung, Archiv*, 4, (1908), p. 140-141.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 140.

⁽³⁾ R. GOOSSENS, *L'épitaphe de Seuthès*, p. 375.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 375-377.

⁽⁵⁾ J'ai pourtant trouvé dans mes fouilles des momies romaines bien préparées.

passé, même pour l'embaumement de troisième classe réservé aux petites gens ⁽¹⁾. Que les corps aient été moins soignés qu'auparavant, cela n'est pas niable. On a dû, à partir d'un certain moment, remplacer les aromates coûteux par des drogues communes, les moyens de chacun diminuant, mais sans contrevenir pourtant aux méthodes rationnelles et depuis longtemps éprouvées, ni surtout supprimer la macération dans le natron, qui était capitale, et dont la durée, au dire d'Hérodote ⁽²⁾, correspondait au nombre de jours précité. M. Goossens cite, il est vrai ⁽³⁾ le cas de deux momies de la XXVI^e dynastie en excellent état de conservation qui, suivant les constatations faites par M. Dawson ⁽⁴⁾, n'ont subi ni l'éviscération ni l'immersion dans le bain de natron. Il ne me paraît pas démontrer une simplification du travail des embaumeurs, comme il le suppose. S'agit-il d'Égyptiens de race pure, de métis ou d'étrangers, alors si nombreux dans le pays? L'exemple de Seuthès, d'ascendance grecque ou de sang mêlé, qui recommande avec tant d'insistance que son cadavre ne soit pas traité à l'huile de cade (*κεδρία*), dont l'injection avait pour effet de permettre l'extraction des viscères sans inciser l'abdomen ⁽⁵⁾, prouve combien les immigrés et leurs descendants s'accommodaient mal aux coutumes funéraires des indigènes, si singulières et vides de sens pour eux, auxquelles nulle raison doctrinale ne les portait à se soumettre.

Les pratiques relatives à l'embaumement et à l'enterrement avaient au contraire une importance exceptionnelle aux yeux des Égyptiens. Intimement liées par la tradition au culte d'Osiris, elles devaient échapper de ce fait, plus qu'aucun autre rite, à des modifications de forme ou de fond. L'extension prise par ce culte au temps des Ptolémées et des empereurs ne pouvait que les préserver plus encore de toute atteinte. Quiconque en avait les moyens s'empressait d'en obtenir le bénéfice ⁽⁶⁾, pour s'assurer la protection du dieu. Ce souci est manifeste dans un passage d'Hérodote où l'on voit que la dépouille des gens favorisés de la fortune était traitée de même que l'avait été celle d'Osiris. Lorsqu'un mort était livré aux embaumeurs, ils présentaient à ceux

⁽¹⁾ HÉRODOTE, II, 88.

⁽²⁾ Id., II, 86, 87, 88. Diodore de Sicile (I, 91) se montre moins précis. Il parle seulement, d'une façon générale, de « plus de trente jours ». L'embaumement de Jacob dura quarante jours, et les Égyptiens prirent le deuil pendant soixante-dix jours (*Genèse*, L, 2-3). Le cas est particulier, se rapportant à un Juif. Il ne s'agit probablement pas d'un embaumement exécuté suivant le rite religieux égyptien. J'ai relevé intentionnellement la mention des soixante-dix jours de deuil, car il se pourrait que les deux nombres eussent été intervertis par confusion.

⁽³⁾ *L'épithaphe de Seuthès et les secondes funérailles*, « *Chronique d'Égypte* », n° 26, p. 376.

⁽⁴⁾ *Making a mummy*, J. E. A., t. XIII, p. 48.

⁽⁵⁾ HÉRODOTE, II, 87.

⁽⁶⁾ Diodore de Sicile, qui mentionne comme Hérodote, trois classes de momification, en indique les prix respectifs : La première coûtait un talent d'argent ; la seconde vingt mines ; la dernière « très peu de chose » (I, 91).

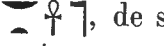
qui l'apportaient des modèles en bois peints de corps préparés de diverses façons. Ils leur montraient d'abord le plus parfait, conforme au type de momification exécuté autrefois « pour celui, dit Hérodote, dont il ne m'est permis de répéter ici le nom » ⁽¹⁾, — c'est-à-dire Osiris. Le choix fixé, ils s'acquittaient de leur besogne et, après avoir enveloppé la momie de bandelettes de byssus, ils la remettaient à la famille, qui faisait fabriquer le cercueil et s'occupait de l'enterrement.

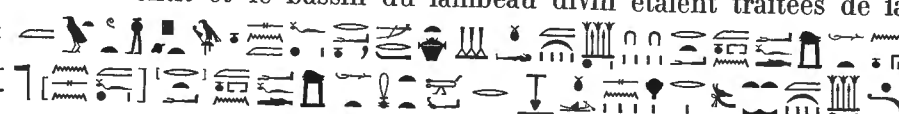
Le papyrus n° 3 de Boulaq, traduit par Maspéro, qui est pourtant d'époque romaine, montre que l'habillement de la momie était minutieusement réglé en ses moindres détails. Notre rituel contient une allusion au livre dans lequel les prescriptions relatives à cette opération étaient consignées :  (col. 129-130) « ce dieu y est enseveli selon toutes les règles de l'ensevelissement, conformément à ce qui est (écrit) au Livre de l'enterrement ». Il en était sûrement de même pour l'embaumement. Le formalisme religieux n'a jamais fléchi ; les vieux livres sacrés dont s'inspirait encore le clergé gréco-romain témoignent de la continuité de la tradition ⁽²⁾. Il est donc impossible d'admettre que la dégénérescence de la momification, due beaucoup plus à l'appauvrissement de la population — sensible en bien d'autres domaines — qu'à l'inhabileté professionnelle des taricheutes, ait donné naissance à la coutume des « secondes funérailles ». Celle-ci me paraît être un usage funéraire très ancien, qui se manifeste pour la première fois de façon claire au rituel des fêtes osiriennes du mois de Khoiak. Il reste à savoir s'il y a vraiment identité entre le second enterrement du simulacre de la momie de Sokaris et la *δευτέρα ταφή*. Nous voyons par la lettre éditée par Wilcken que les « secondes funérailles » nécessitaient l'achat de bandelettes de toile, sans doute nombreuses, puisque leur prix dépassait 300 drachmes. Or la momie de Sokaris était précisément emmaillottée de nouveau pour son deuxième enterrement. Le rapprochement est convaincant. Tout porte à croire que les indications fournies par le rituel se rapportent à une pratique établie de longue date.

Elles sont précises et détaillées. La momie de Sokaris, enveloppée dans ses bandelettes, était placée dans un coffre de bois *meri* et déposée, le 24 Khoiak, dans le « tombeau supérieur »,  (col. 128-129 ; cf. col. 78-79). L'année suivante, à pareille date, on la retirait de cette tombe. Après avoir coupé son enveloppe, on lui mettait les quatre bandelettes *senb* et on liait sur elle le linceul appelé *hemaga*. Le nouvel emmaillotement était fait « selon toutes les règles de l'ensevelissement, comme il est (écrit)

⁽¹⁾ HÉRODOTE, II, 86 ; cf. DIODORE, I, 91, qui est moins précis : les embaumeurs « présentent aux parents du mort une note écrite (*γραφή*) de chacun des modes d'ensevelissement et leur demandent celui qui leur convient ».

⁽²⁾ Beaucoup de ces écrits ne sont d'ailleurs connus que par des copies faites à la basse époque.

au Livre de l'enterrement»,  (col. 129-130). Elle était enfermée finalement dans un sarcophage, , de sycomore, décrit aux colonnes 42 et suivante, et dont il est question au présent paragraphe, puis transportée, le dernier jour de Khoiak, à son tombeau définitif (col. 130-131).

L'image du Khenti Amentit et le bassin du lambeau divin étaient traitées de la même manière :  (col. 114-115), «on apporte le Khenti Amentit de l'année précédente; on lui applique l'onguent et les étoffes et on l'ensevelit, le 24 Khoiak; on le met dans un coffre de sycomore. Faire de même avec le bassin du lambeau divin de [l'année précédente]; mettre dans un coffre pareillement. Conduire, pour les y enterrer, à la nécropole, le dernier jour de Khoiak».

Nous avons ici, je crois, l'explication de la δευτέρα ταφή, de ces «funérailles répétées» auxquelles Seuthès répugnait à se soumettre. Il serait utile d'en chercher d'autres traces dans les textes funéraires égyptiens de l'époque classique, où l'on en trouvera certainement si ma conjecture est fondée.

Erman ⁽¹⁾ a signalé une inscription de l'Ancien Empire ⁽²⁾ selon laquelle l'embaumement ne durait pas moins de dix mois. Le cas est unique jusqu'à présent. La durée habituelle de la momification était en effet de soixante-dix jours; elle n'est pas particulière à l'époque tardive comme le suppose Erman ⁽³⁾. Hérodote ⁽⁴⁾ précise qu'il était défendu de laisser plus longtemps les corps dans la saumure de natron. Cette interdiction, assurément ancienne, est probablement d'origine religieuse et en rapport avec le rite osirien. Sa portée réelle nous échappe encore, car la tradition légendaire, si riche de détails en ce qui concerne Osiris, reste muette, par le jeu du hasard sans doute, sur ce qui touche au temps consacré à la préparation de la momie du dieu ⁽⁵⁾. Il est fait allusion, mais de façon indirecte, dans un passage malheureusement peu explicite du rituel (col. 93). L'embaumement du taureau Apis — identifié avec Osiris ⁽⁶⁾ — durait soixante-dix jours, fait attesté dès la XIX^e dynastie ⁽⁷⁾. On peut

⁽¹⁾ *La religion des Egyptiens* (trad. H. Wild), p. 300, note 1.

⁽²⁾ *Urkunden*, I, p. 156-157.

⁽³⁾ *Loc. cit.*

⁽⁴⁾ II, 86.

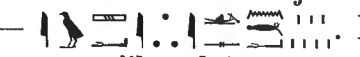
⁽⁵⁾ Les indications fournies à ce sujet par le rituel ont un caractère essentiellement conventionnel. Elles placent les faits sur un plan particulier, et la durée de l'opération est réduite proportionnellement à celle des mystères.

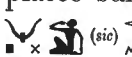
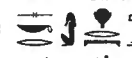
⁽⁶⁾ STRABON, XVII, 31. Il est l'âme d'Osiris, PLUTARQUE, *De Is. et Osir.*, 20, 29; son image vivante, *ibid.*, 43. Diodore (I, 85) dit que l'âme d'Osiris passa dans un taureau, suivant une tradition relative à l'origine du culte d'Apis.

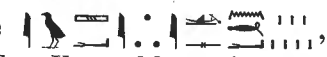
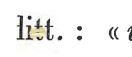
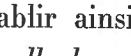
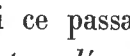
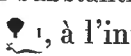
⁽⁷⁾ E. CHASSINAT, *Textes provenant du Sérapéum de Memphis*, *Rec. de trav.*, t. XXI, p. 73, Apis mort en l'an 30 du règne de Ramsès II.

tenir pour vraisemblable qu'il y avait concordance entre la durée de la momification de l'animal sacré et celle, supposée, d'Osiris, et, conséquemment, celle de l'homme. Les Egyptiens, rapporte Diodore de Sicile ⁽¹⁾, renouvelaient les funérailles d'Osiris à la mort d'Apis et de Mnévis. Il est probable qu'il entendait par là non seulement les cérémonies de l'enterrement mais également l'embaumement.

Quoi qu'il en soit, et pour ne retenir que les données acquises, l'écart de deux cent trente jours marqué dans l'inscription citée par Erman est trop considérable pour être imputé entièrement à la mise en état de la momie. Il est du moins permis d'en douter jusqu'à ce que le fait ait été confirmé d'autre part. Je supposerai plutôt que l'on a inclus dans les dix mois l'intervalle compris entre les premières funérailles et les secondes, ou qu'il s'agit simplement du délai qui séparait celles-ci. L'hypothèse n'est d'ailleurs pas de tout point satisfaisante, car les doubles funérailles se succédaient dans l'espace d'une année, jour pour jour, si l'on s'en rapporte au rituel, seul texte qui fournisse une indication formelle au sujet de cette coutume.

Col. 81 [2]. — . Loret ⁽²⁾ n'a pas interprété le mot *šy*; il remarque seulement qu'il ne lui semble pas avoir, «comme plus haut, le sens de «gâteau». Il n'a cette signification en aucune partie du rituel. Il s'agit de «sable».

Le sable jouait un rôle important dans les rites funéraires. La statue du mort était placée sur un tas de sable, la face tournée au sud, pour l'«ouverture de la bouche»,  ^(sic)  N.  ⁽³⁾. Au Livre de l'Am Daït, il est question de  ⁽⁴⁾ «Sokaris sur son sable».

La construction de la phrase , litt. : «il y a du sable en elle de sept coudées» est anormale. Il semble qu'un mot, dont *šy* serait le complément déterminatif et auquel  se rapporterait a été sauté par inadvertance. On pourrait songer à rétablir ainsi ce passage :    , «il y a (un tas de) sable en elle de sept coudées», par comparaison avec un des textes précités. Cependant, si comme j'en ai l'impression, un mot a été omis, ce n'est certainement pas  *smy-t*, qui est du féminin, mais un substantif masculin. En effet, il est dit plus loin : «le dieu est posé sur lui,   , à l'intérieur de son sarcophage», et non  «sur elle».

Peut-être l'expression  est-elle à rapprocher de la forme encore mal expliquée , citée au *Wörterbuch* ⁽⁵⁾? Cela paraît douteux, car, dans les exemples

⁽¹⁾ I, 21.

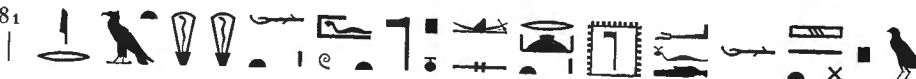
⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 29.

⁽³⁾ M. BAUD et Et. DRIOTON, *Tombes thébaines* (*Mém. de l'Inst. fr.*, t. LVII), p. 32, n° 13. Cf. SCHIAPARELLI, *Il libro dei funerali*, t. I, p. 22-23 et t. III, pl. La, 2.

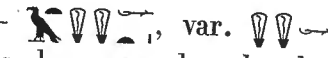
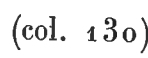
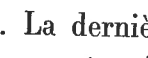
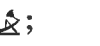
⁽⁴⁾ G. JÉQUIER, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, p. 70 et 77.

⁽⁵⁾ T. II, p. 120, et *Belegstellen*, t. II, p. 173.

signalés, *n' mh* suit immédiatement le mot auquel il se rapporte, ce qui n'est pas le cas ici, où il y aurait inversion : *š'y im-s n mh*, au lieu de *š'y n mh im-s*.

§ 35. — ⁸¹  ⁸²  

§ 35. — ⁸¹ Quant à l'*ateriti*. [1] dans laquelle on introduit ce dieu à la nécropole sacrée, c'est un coffre mystérieux ⁸² (posé) sur une barque. Sa longueur est de 1 coudée 2 palmes ⁽¹⁾, sa largeur de 3 palmes 2 doigts, sa hauteur ⁽²⁾ de 3 palmes. Il y a un chacal (couché) sur elle. Elle est faite en bois doré. La barque qui est placée sous elle est en bois doré pareillement. Sa longueur est de 3 coudées $\frac{1}{2}$. Elle repose sur un traîneau à quatre brancards [2].

Col. 81 [1]. — , var.  (col. 130),  (col. 159). Trois *ateriti* sont figurées dans une des chambres du sanctuaire est d'Osiris située sur la terrasse du temple d'Hathor à Dendara ⁽³⁾. Elles sont conformes, sauf quelques points de détail, à la description faite au rituel. L'aspect des coffres est variable, de même que la forme des ornements de proue et de poupe des barques. Le chacal couché  est remplacé par un faucon aux ailes étendues ⁽⁴⁾ ou par trois  ⁽⁵⁾. Elles sont appelées ,  ⁽⁶⁾ et  ⁽⁷⁾. La dernière semble être celle dont il est question ici. La proue et la poupe du bateau se terminent en fleur de lotus, ; le coffre est encadré des images d'Isis et de Nephthys debout. Il est toutefois beaucoup plus haut.

L'*ateriti* servait pour le transport de l'effigie de Sokaris à la nécropole sacrée. Un autre passage du rituel donne des renseignements complémentaires sur son emploi.

⁽¹⁾ La longueur indiquée par Loret dans sa traduction (*Rec. de trav.*, t. IV, p. 29), « une coudée deux palmes et trois doigts (0.245) », est inexacte; la largeur n'y figure pas. L'*ateriti* mesurait en réalité 0 m. 672 de long. Sa longueur et sa largeur étaient exactement celles du petit sarcophage contenant l'image momiforme de Sokaris (cf. col. 42).

⁽²⁾ Litt., « sa profondeur ».

⁽³⁾ A. MARIETTE, *Dendara*, t. IV, pl. 65 et 67.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. IV, pl. 65.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, t. IV, pl. 67.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, t. IV, pl. 65.

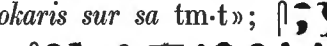
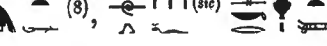
⁽⁷⁾ *Ibid.*, t. IV, pl. 67.

Après avoir été revêtu d'un maillot neuf, le 24 Khoiak, la statuette de Sokaris fabriquée l'année précédente était déposée dans l'*ateriti*, sur une jonchée de branches de sycomore, à l'extérieur du lieu dénommé Busiris supérieur. Elle y demeurait jusqu'à la fin du mois ⁽¹⁾, puis était conduite à la nécropole sacrée et descendue dans la crypte de son tombeau, à la neuvième heure de la nuit.  (col. 130-131).

Il est question de nouveau d'une *ateriti*, mais brièvement, à la fin du rituel (col. 159).

Col. 82 [2]. —  Loret ⁽²⁾ : « support formé de quatre tiges de roseau »; Brugsch ⁽³⁾ : « Gestell von 4 Holzbänken ». D'autres définitions ont été données du terme *tm-t* : « Das was verschlossen, unter Verschluss zu halten ist, ein Kasten, ein Schrein, eine Kapelle zum Verschlissen » ⁽⁴⁾; « Kasten aus Holz. Gr. bes. als tragbarer Götterschrein » ⁽⁵⁾. Elle ne s'accordent nullement avec la description faite dans notre texte, qui est fort claire. Le « coffre mystérieux » , appelé *ateriti*, où l'image du dieu mort est enfermée, repose sur une barque, , laquelle est à son tour placée sur une *tm-t*, . Celle-ci, n'a par conséquent, ici du moins, aucun rapport avec les naos en bois qui servaient pour le transport des statues des dieux.

En réalité, les lexicographes ont confondu deux mots différents,  (fém.) et  (masc.). Le second est probablement de formation récente; je n'en connais pas d'exemple antérieur à l'époque ptolémaïque.

 se rencontre plusieurs fois dans les versions thébaine et saïte du *Livre des morts* :  ⁽⁶⁾ « Salut à toi qui, en qualité de Seigneur de l'arbre nâr, place Sokaris sur sa *tm-t* »;  ⁽⁷⁾ « j'ai traîné Sokaris sur sa *tm-t* »; var.  ⁽⁸⁾,  ⁽⁹⁾.

⁽¹⁾ La raison mystique de cette exposition prolongée sur les branches de sycomore est expliquée aux col. 97-98.

⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 29.

⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 94.

⁽⁴⁾ H. BRUGSCH, *Dictionn. hiérog.*, t. IV, p. 1546. Il y voit, sans raison je crois, un dérivé de , « clore, fermer » (*op. cit.*, p. 1545).

⁽⁵⁾ ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. V, p. 308.

⁽⁶⁾ Chap. xv, l. 5; W. BUDGE, *The Book of the Dead*, text, p. 38.

⁽⁷⁾ Chap. c, l. 3; *op. cit.*, p. 210. LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. XXXVII, var.  (saïte).

⁽⁸⁾ E. NAVILLE, *Textes funéraires de la XXI^e dynastie*, t. II, pl. XXI, l. 3.

⁽⁹⁾ Chap. cxxix, l. 1-2; LEPSIUS, *op. cit.*, pl. LII.

est fréquent dans les textes gréco-romains, où il échange avec , , , , , , , , , , , , , , , , , , , , , , , , , , ,

devait donc être célébré entre la première et la troisième heure du 16, avant le remplissage du moule. La substance destinée à produire l'image divine aurait été par conséquent conduite processionnellement dans le temple et dans la nécropole sacrée avant de subir sa transformation définitive.

Lors du second *Oun per*, 24 Khoiak, la statuette momiforme de Sokaris est terminée. Elle a été retirée du moule le 19 (col. 92, 126), enveloppée de bandelettes le 24 (col. 94-95), puis mise immédiatement dans un coffre de bois *meri* (col. 128) et transportée, à la neuvième heure de la nuit, dans sa tombe provisoire, la  (col. 128), dont on extrait, au même moment, l'image faite l'année précédente (col. 129), laquelle, après avoir été revêtue d'un maillot neuf, est placée dans l'*ateriti* (col. 130). Elle y demeure jusqu'au jour de son enterrement, 30 Khoiak (col. 130-131). Il est évident que l'*Oun per* ne peut concerner que la statuette nouvellement fabriquée et que la procession dans la « Vallée » avait lieu après l'ensevelissement de l'effigie divine et précédait son entrée à la . Il est dit en effet formellement de l'ancienne qu'elle restait enfermée dans l'*ateriti* du 24 au 30, à la porte de  (col. 97-98), où était située la  (col. 78-79), ces sept jours symbolisant le temps qu'Osiris a passé dans le sein de sa mère Nout, un jour étant compté pour un mois (col. 98).

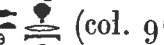
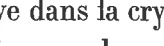
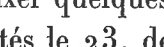
Col. 83 [2]. — . Je ne crois pas que les traductions de Loret ⁽¹⁾ : « ainsi que les pyramidions », et de Brugsch ⁽²⁾ : « in Gestalt des heiligen Pyramidion » soient défendables. Le nom de *bnbn* est appliqué en général à des sanctuaires consacrés au soleil et où se trouvaient des obélisques. Ce n'est certainement pas le cas ici. Les quatre obélisques du *bnbn* divin des Enfants d'Horus,    sont sans doute les petits obélisques portatifs que l'on dressait pendant les cérémonies funèbres ⁽³⁾; la mention des Mesou-Hor confirme leur destination funéraire. Deux hypothèses peuvent être envisagées au sujet du *bnbn* : il s'agirait du lieu où les obélisques étaient conservés, — et il faudrait comprendre : « Il y a quatre obélisques devant lui, (qui proviennent) du () *bnbn* divin des Mesou-Hor », — ou bien d'une sorte de meuble dans lequel les obélisques étaient transportés en tête du cortège. Bien qu'aucun texte ne vienne appuyer l'une ou l'autre de ces conjectures, la première semble préférable. Je ne pense pas, en tout cas, que  doive être rendu par « pyramidion », et moins encore que l'on ait voulu dire que les quatre obélisques avaient l'aspect du pyramidion sacré des Enfants d'Horus.

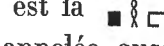
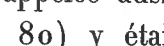
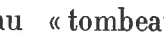
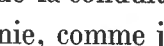
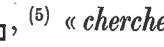
⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 30.

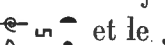
⁽²⁾ *A. Z.*, t. XIX, p. 94.

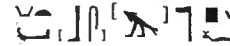
⁽³⁾ Cf. P. VIREY, *Tombeau de Rekhmarâ* (*Mém. de la Miss. fr.*, t. V), pl. XXVI.

§ 37. — ⁸³                 

nouvelle (col. 129)⁽¹⁾. La statuette vieille d'un an était alors revêtue d'un maillot neuf, puis mise dans l'*ateriti*⁽²⁾, où elle passait sept jours, du 24 au 30, « à la porte de Busiris supérieure »,  (col. 97), var.  (col. 130), jusqu'à son inhumation définitive dans la crypte,  (col. 130-131)⁽³⁾.

Ces données permettent de fixer quelques points laissés dans l'ombre par l'imprécision du texte. Les rites exécutés le 23, de même que la procession du 24 dans le temple, la nécropole sacrée et la vallée, à l'occasion de l'*Oun per*, concernent exclusivement l'image récente de Sokaris et sont antérieurs à son introduction au « tombeau supérieur ». A partir du 25, il s'agit au contraire de l'ancienne ; les pratiques prescrites concernent l'enterrement de celle-ci. La mention de la « crypte de ce dieu », , sur laquelle on conduisait les quatre veaux, le confirme. Cette crypte est la  (var. ) située dans la nécropole sacrée, , appelée aussi ⁽⁴⁾. La statuette de Sokaris de l'année précédente (col. 80) y était enfermée le 30 Khoiak (col. 130-131), après avoir passé un an au « tombeau supérieur ». Rapprochée de la date de la fin du mois ()⁽⁵⁾, jour des funérailles, citée au début de ce paragraphe, cette indication montre également que la conduite des veaux en ce lieu se faisait au moment de l'enterrement. La cérémonie, comme je l'établirai plus loin (rem. 3), répond au rite nommé ,⁽⁶⁾ « chercher la tombe », coutume funéraire qui a échappé jusqu'ici à l'attention et que j'ai brièvement signalée ailleurs⁽⁶⁾. Il faut sans doute y rapporter la prescription faite plus loin, à propos de la descente de la momie fictive de Sokaris au tombeau (col. 132) :  « chercher cette crypte en secret, sans (qu'on le) sache ».

Le *staou merit* et le *hou behes* étaient exécutés simultanément le 30 Khoiak. Il est dit en effet que les veaux des Mesou Hor et les coffres étaient amenés ensemble sur la crypte et qu'il y avait un serpent Apap derrière les premiers lorsqu'on faisait la présentation des *merit*. Il en était ainsi en d'autres circonstances. Pendant les fêtes célébrées à Edfou, lors du séjour d'Hathor de Tentyris en cette ville, au mois d'épîphi, on accomplissait en même temps le  et le ⁽⁷⁾. Le second jour des

⁽¹⁾ Le dépôt de la statuette récente de Sokaris dans le « tombeau supérieur » est mentionné à la col. 78 :  « Quant au tombeau supérieur où l'on met ce dieu de cette année » ; cf. col. 128-129. L'enlèvement de l'ancienne est signalée de même aux col. 128-129 :  « retirer l'image de ce dieu de l'année précédente ».

⁽²⁾ La description de l'*ateriti* est donnée aux col. 81-82 ; voir p. 632-635.

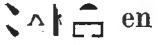
⁽³⁾ Les indications relatives à cette crypte figurent aux col. 80-81 ; voir p. 625 et suiv.

⁽⁴⁾ Il s'agit en l'espèce de la nécropole divine de Busiris.

⁽⁵⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 34.

⁽⁶⁾ Rev. de l'Égypte ancienne, t. I, p. 302, note 4.

⁽⁷⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 125.

solennités, Horus Behouditi et Hathor se rendaient en grand appareil à la nécropole sacrée, dans la montagne occidentale, pour honorer les « Ames divines », autrement dit les dieux ancêtres inhumés dans ce cimetière⁽¹⁾, et les prophètes procédaient au  en leur présence⁽²⁾. Ce pèlerinage avait lieu également le quatorzième jour avec le même cérémonial⁽³⁾. Il y a corrélation ici encore, je crois, entre les rites des coffres, des veaux et de « chercher le tombeau », dont le caractère funéraire est d'ailleurs formellement attesté par les textes⁽⁴⁾.

On relève au calendrier du temple de Dendara, pour la même période, la mention des cérémonies suivantes :



⁽⁵⁾

« 24 Khoiak, procession d'Osiris pendant la nuit. Station en face du lac (sacré). Exécuter tous les rites. Faire le tour du temple. Station dans sa demeure ».



⁽⁶⁾

« 25 Khoiak, quand vient la douzième heure du jour, procession d'Osiris Khenti Abtiti⁽⁷⁾. Se rendre au temple d'Hathor. Station dans sa demeure d'éternité ».



« 26 Khoiak, procession de Sokaris, à la première heure du jour, au temple d'Hathor. Libation. Retourner à ce temple. Station ».

⁽¹⁾ Pour cette nécropole, voir ci-dessus, p. 278 et suiv.

⁽²⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 131.

⁽³⁾ Ibid., t. V, p. 34.

⁽⁴⁾ Voir ci-dessous, rem. 2 et 3 de ce paragraphe.

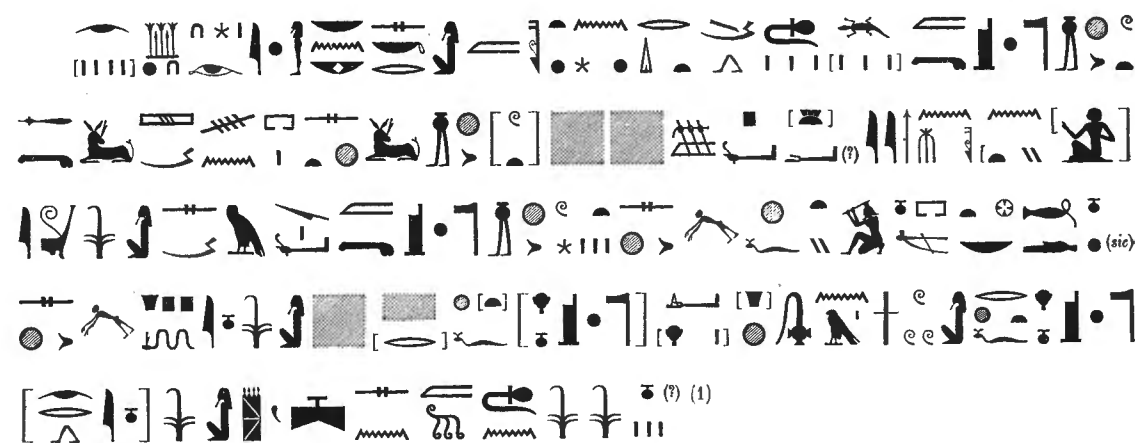
⁽⁵⁾ A. MARIETTE, Dendérah, t. I, pl. 62 i (texte collationné sur l'original).

⁽⁶⁾ Loc. cit.

⁽⁷⁾ Sic. Je pense que le texte est fautif et qu'il faut lire :  « Khenti Amentiti ».

⁽⁸⁾ Op. cit., t. I, pl. 62 j.

Le calendrier d'Edfou signale également, à la date du 26 Khoiak, une fête en l'honneur de Sokaris :



« 26 Khoiak ; exécuter tous les rites de la fête de Sokaris à l'aube. Apporter de nombreuses offrandes devant Osiris. On amène un âne sauvage du temple de Soutekh. On amène [. . . .⁽²⁾]. Le roi prend un harpon de masniti et procède à l'immolation devant Osiris. On amène les dieux qui ont abattu l'ennemi de Permerit du seigneur de Pharbætos⁽³⁾. Le roi abat le serpent Apophis [. . . en] face [d'Osiris]. Mettre [sur] le foyer d'Horus ounem-hâou⁽⁴⁾, en face d'Osiris. Le roi [se rend à] son palais. Cesser le deuil. Offrandes à ces »⁽⁵⁾.

Il est difficile de dire si ces manifestations religieuses dépendaient ou non des mystères. Mon impression est qu'elles faisaient plutôt partie des pratiques de l'ordinaire du culte d'Osiris, plus nombreuses à cette époque de l'année, en raison de la

⁽¹⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 399.

⁽²⁾ Il y avait sans doute, dans la partie détruite du texte, le nom d'un animal typhonien, peut-être l'hippopotame. L'inscription a été soigneusement martelée en cet endroit.

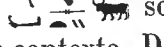
⁽³⁾ Le titre de « seigneur de Pharbætos », qui est donné habituellement à Horus merti, paraît être appliqué ici à Osiris.  désignait la résidence de ce dieu dans la métropole du XI^e nome du Delta, comme le montre le passage suivant d'une litanie à Osiris, où le nom de lieu présente la variante , qui est assez fréquente :  (MARIETTE, Dendérah, t. IV, pl. 75, l. 15-17), « N'es-tu pas à Pharbætos, en tête des étoiles, apparaissant en seigneur de la mer ; celui qui est à Taour, sain dans la barque Sekti, et que protègent les dieux de Pharbætos ? ». Ces dieux protecteurs d'Osiris sont ceux qui avaient abattu l'ennemi de Permerit et que l'on amenait pendant la fête du 26 Khoiak.

⁽⁴⁾ Pour ce dieu, voir ci-dessus, p. 334 et suiv.

⁽⁵⁾ Le signe douteux est mal formé et fruste par surcroît. Un * ne signifierait rien ici. Brugsch, qui en a marqué l'emplacement par une lacune, a cru pouvoir traduire néanmoins la phrase par « Eine Opferspende zu weihen diesen Göttern » (Drei Fest-Kalender, p. 10). La leçon  n'yr-w est en effet probable. Il s'agirait des dieux précédemment désignés, qui ont protégés Osiris à Shedenou et auxquels une offrande était faite en souvenir de leur action tutélaire.

commémoration d'événements relatifs au mythe de ce dieu. Cette opinion semble corroborée par la prescription du calendrier d'Edfou concernant le 30 Khoiak : ⁽¹⁾, « Dernier jour de Khoiak. Procession de ce dieu (Sokaris) avec ses parèdres pour la station au lieu d'exposition⁽²⁾. Exécuter ses rites »⁽³⁾. Le même jour, à la neuvième heure de la nuit, la statuette de Sokaris, vieille d'un an, était mise au tombeau (col. 131). La complication et la longue durée des cérémonies de l'enterrement ne devaient guère permettre de conduire en procession et d'exposer cette image, déjà enfermée du reste dans son cercueil. D'autre part, la présence à ses côtés des dieux associés, dont il n'est jamais question dans le rituel, montre, par comparaison avec d'autres cas semblables, qu'il s'agit de la « sortie » d'une des statues d'Osiris conservées dans le temple et suivie, comme il était fréquent, de son exposition en public dans une des chapelles appelées *mar*.

Col. 83 [2]. —  Par suite du mauvais déchiffrement de plusieurs signes,  Loret a réuni l'énoncé de ce rite et du suivant et n'en a pas reconnu la nature. Il a traduit : « l'attelage de la double paire de génisses », expliquant que  désigne toute configuration à angles droits et signifie, par suite, carré, quadrige »⁽⁴⁾.

Le  et le  de  sont peu apparents, mais il est facile de les rétablir en se rapportant au contexte. D'autre part le déterminatif n'est certainement pas , comme en témoigne le mot  de la col. 84, où Loret l'a de nouveau transcrit . Ce devrait être régulièrement un . Il n'est pas rare qu'il permute avec  dans le même cas⁽⁵⁾.

Le  *mr-t* est figuré assez souvent dans les temples du Nouvel Empire et de l'époque ptolémaïque. Il consistait en la présentation de quatre coffres ornés, au sommet, de quatre plumes d'autruche. Plusieurs savants l'ont confondu avec le halage des ⁽⁶⁾ représenté dans les mastabas de l'Ancien Empire⁽⁷⁾, parfois

⁽¹⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 399.

⁽²⁾ Pour le sens de l'expression *mar*, voir E. CHASSINAT, Le temple d'Horus Behouditi, dans Rev. de l'Egypte ancienne, t. I, p. 299 et suiv.

⁽³⁾ Litt. : « ses prescriptions », c'est-à-dire les pratiques rituelles fixées par le livre où sont inscrites les règles du cérémonial.

⁽⁴⁾ Rec. de trav., t. IV, p. 30.

⁽⁵⁾ On en trouvera des exemples plus loin, rem. 3.

⁽⁶⁾ N. de G. DAVIES, The mastaba of Ptahhetep, t. II, p. 17, note 1. W. von BISSING, Die Mastaba des Gemni-kai, t. II, p. 29-31. P. MONTET, Les scènes de la vie privée dans les tombeaux de l'Ancien Empire égyptien, p. 388, note 1. A. MORET, La mise à mort du dieu en Egypte, p. 24-28.

⁽⁷⁾ N. de G. DAVIES, op. cit., t. II, pl. XXII. W. von BISSING, op. cit., t. II, pl. IX et XI. L. BORCHARDT, Grabdenkmal des Königs Ne-user-Re, p. 122, fig. 102. Le déterminatif du mot *st-t* figure seulement au tombeau de Gemnikai.

à proximité des scènes de boisselage des grains ⁽¹⁾. Pourtant, l'aspect de la *st:t*, diffère sensiblement de celui de la *mr:t*. Les parois de la première qui est étroite et haute, sont inclinées, ; l'autre est plus trapue et à peine plus haute que large,  ⁽²⁾. La dissemblance s'accuse avec plus de netteté encore lorsque la *st:t* est, dépouillée de tout ornement ⁽³⁾.

Moret, qui admet également l'identité des deux objets, a entrepris d'en définir la nature et la signification symbolique. Ce lui « semble être un grenier portatif, un moule en bois (?) , qu'on dressait dans les champs pour y jeter les gerbes, avec des fourches. Le moule remplacerait la meule de gerbes, dont il rappelle la forme stylisée » ⁽⁴⁾. Paré de plumes et de bandelettes, à la façon du *dad*, « autre fétiche d'Osiris » ⁽⁵⁾, ce serait, selon lui, « le simulacre du dieu qui féconde les champs » ⁽⁶⁾; la « personnification de l'esprit du grain qui se cache dans la première ou la dernière gerbe du champ moissonné » ⁽⁷⁾; « un divin témoin de la fertilité agricole sous forme d'Esprit sacrifié et mort, puisqu'il est emmaillotté de bandelettes funéraires » ⁽⁸⁾.

La phrase  des inscriptions des pyramides ⁽⁹⁾, qu'il cite et traduit « on a fait les stat; tu laboures l'orge, tu laboures le blé », ne comporte pas nécessairement l'explication qu'il en donne : « la stat est le simulacre de l'esprit du grain, dont la mise à mort était préparatoire aux semailles » ⁽¹⁰⁾. *St:t* n'a-t-il pas plutôt ici, tout simplement, le sens de « terre labourable » ⁽¹¹⁾ : « J'ai préparé les terres de labour, et tu fais la semaille ⁽¹²⁾ de l'orge, et tu fais la semaille du blé amidonnier? » Cela semble assez logique et mieux s'enchaîner avec le contexte. Je doute en tout cas qu'il soit possible de relever dans ce bref passage une allusion quelconque à l'objet dénommé *st:t* ou au rite agraire imaginé par Moret.

⁽¹⁾ W. von BISSING, *op. cit.*, pl. VIII, IX, XI.

⁽²⁾ La *merit* reproduite par Moret (*op. cit.*, p. 28, fig. 11) d'après Gayet (*Le temple de Louxor*, pl. IX [XV], fig. 48 [58]), et à laquelle il a donné l'apparence de la *st:t*, est complètement défigurée. Elle ne ressemble ni au dessin de Gayet ni à l'original. Comme je l'ai vérifié sur place, elle est semblable au coffre du même nom dont on trouve l'image dans les temples ptolémaïques. Cf. *Le temple d'Edfou*, t. IX, pl. XXXII b, XL f; t. X, pl. LXXXIX, CXVII, CLII, CLXVI, CLXXII. *Le temple de Dendara*, t. IV, pl. CCLXXII, où l'aspect du coffre diffère, mais ne ressemble en rien à la *st:t*.

⁽³⁾ LEPSIUS, *Denkm.*, abth. II, pl. 35.

⁽⁴⁾ *La mise à mort du dieu*, p. 24-25.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 25.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 29.

⁽⁷⁾ *Loc. cit.*

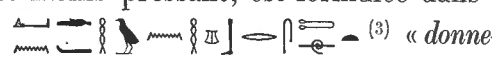
⁽⁸⁾ *Op. cit.*, p. 30.

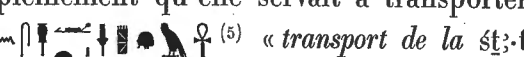
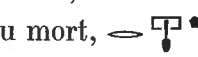
⁽⁹⁾ K. SETHE, *Pyramidentexte*, § 2070.

⁽¹⁰⁾ *La mise à mort du dieu*, p. 30.

⁽¹¹⁾ *Wörterbuch*, t. IV, p. 356 : « Ackerland ».

⁽¹²⁾ Pour ce sens de *sk?*, voir ci-dessus, p. 529 et suiv.

Une scène d'abattage du bétail destiné à l'offrande funéraire lui a suggéré également l'explication suivante, qu'il donne à l'appui de sa thèse : « Les bouchers qui dépècent les victimes animales envoient un morceau, en offrande pour la stat, à l'officiant (kherheb) du culte funéraire. La gerbe reçoit donc un culte » ⁽¹⁾. L'affirmation mérite d'être contrôlée, car elle serait décisive. En se reportant au bas-relief cité, on constate que l'un des aides du sacrificateur le prie de se hâter, disant :  ⁽²⁾ « coupe vite! car on a fait venir la *st:t* nécessaire à l'officiant ». La même recommandation, d'un tour un peu différent et moins pressant, est formulée dans un tableau semblable du tombeau de Gemnikai :  ⁽³⁾ « donne-moi ce qui est nécessaire à l'officiant pour la *st:t* ».

La *st:t* n'est certainement pas, dans ce cas du moins, un simulacre de la gerbe personnifiant l'esprit du grain, un fétiche auquel on rendait un culte, comme Moret en a émis l'idée. La seule définition qui lui convienne approximativement est celle qu'en a donné M. Montet : « meuble servant au transport des offrandes funéraires » ⁽⁴⁾. Les textes me paraissent absolument clairs. Dans l'un, le compagnon du sacrificateur l'invite à se presser, parce que l'on a amené la *st:t* dont l'officiant a besoin, ce qui laisse entendre qu'elle doit être garnie, avant d'être remise à celui-ci, des pièces de viande débitées par le boucher; dans l'autre, il lui demande de lui donner le nécessaire pour la *st:t*, c'est-à-dire, là encore, les morceaux de viande qui doivent y être déposés. Ils s'accordent et se complètent. Il en ressort que la *st:t* faisait partir du matériel employé pour la présentation de l'offrande alimentaire. Au reste, une inscription du tombeau de Tepemânkh confirme pleinement qu'elle servait à transporter le repas funéraire :  ⁽⁵⁾ « transport de la *st:t* pour l'offrande alimentaire de l'ami unique, primat du palais, Tepemânkh ». Le défilé des *st:t*, traînées par les serviteurs du double, est représenté dans les tombeaux déjà cités ⁽⁶⁾. Moret a publié la reproduction du bas-relief de Tepemânkh et l'a fait suivre de cette légende : « défilé de la stat halée pour servir d'offrande » ⁽⁷⁾. Le texte gravé à côté des figures, et cité plus haut, doit être compris autrement. Il y est dit que la *st:t* est amenée pour le repas du mort,  N. Il y a là une nuance non négligeable, qui porte sur le sens de *pr hrw*. Il ne s'agit pas de l'offrande en général, mais des aliments présentés au défunt. La *st:t* ne pouvant évidemment être comptée

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 30.

⁽²⁾ J. CAPART, *Une vue de tombeaux à Saqqarah*, pl. CI.

⁽³⁾ W. von BISSING, *Die Mastaba des Gem-ni-kai*, pl. XXVI.

⁽⁴⁾ *Les scènes de la vie privée*, p. 417. Il y a lieu cependant de faire une réserve, concernant le déterminatif , lequel est dépendant de  et ne doit pas être lu *mr:t*, ainsi qu'il le suppose (*op. cit.*, p. 388), d'après l'exemple tiré du tombeau de Gemnikai.

⁽⁵⁾ L. BORCHARDT, *Grabdenkmal des Königs Ne-user-Re*, p. 122, fig. 102.

⁽⁶⁾ Voir *supra*, p. 641, notes 6 et 7.

⁽⁷⁾ *La mise à mort du dieu*, p. 27, fig. 7.

parmi ceux-ci, il faut bien admettre qu'elle est considérée en tant qu'objet mobilier; et nous venons de voir, en effet, qu'on y enfermait la viande de boucherie avant de la livrer au *kherihebi* chargé d'accomplir la cérémonie funèbre. Elle était simplement destinée à protéger l'offrande de la souillure des mouches et de la poussière, précaution dont l'utilité s'impose en pays d'Orient plus encore qu'ailleurs. Au reste, la traduction et l'interprétation données par Moret sont contradictoires. Il constate d'une part que les bouchers envoient un morceau de viande « en offrande pour la stat » et en déduit que la « gerbe », dont la *st:t* serait le simulacre, recevait un culte; de l'autre, que cette même *st:t* est « halée pour servir d'offrande ». On ne conçoit pas comment elle aurait pu être à la fois un symbole religieux et l'offrande alimentaire présentée à un fétiche ou à un mort. Il convient de remarquer en outre que, dans la majorité des cas, elle est mentionnée dans les inscriptions des scènes de sacrifices sanglants et mise, par conséquent, en rapport avec la chair des victimes et non avec les céréales dont, au jugement de Moret, elle aurait figuré les « premiers épis donnés au temps de la moisson »⁽¹⁾.

Ce premier point établi; il reste à examiner les possibilités d'identité de la *st:t* et de la *mr:t*, bien incertaine en raison de la disparité des deux objets. Le nom de *mr:t*, que la *st:t* aurait reçu depuis le Nouvel Empire, signifierait, toujours selon Moret, l'« aimée », la « chérie » et rappellerait celui d'*arousah* (عُرُوسَة), la « fiancée », donné par les paysans égyptiens à la petite gerbe tressée qu'ils suspendent à leurs maisons au temps de la moisson⁽²⁾. Ce rapprochement ingénieux est également dénué de fondement. Si nous avons peu de renseignements précis sur la *st:t*, nous savons au contraire que les quatre *mr:t* décrites dans les textes et représentées sur les murs des temples étaient des coffres (*g:t*, *hn*) contenant chacun une étoffe de couleur différente⁽³⁾. Ce seul détail prouve qu'elles n'avaient aucun point commun avec le prétendu fétiche agraire dont il vient d'être question et la théorie élaborée par Moret à son sujet. Elles n'étaient pas offertes plus particulièrement aux « dieux générateurs tels qu'Amon et Min », argument avancé par le même savant pour fortifier sa thèse⁽⁴⁾, mais encore à Horus d'Edfou⁽⁵⁾, Horus fils d'Isis⁽⁶⁾, Harsamtaoui⁽⁷⁾, Hathor⁽⁸⁾. Ils sont mis en rapport avec les Mesou Hor dans le rituel⁽⁹⁾.

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 30.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 29 et 54-57.

⁽³⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. XLIII. E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 248-249; *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 73-74.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 28-29.

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 58; t. V, p. 183; t. VI, p. 249; t. VII, p. 154. *Le Mammisi d'Edfou*, p. 158.

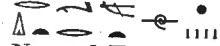
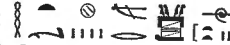
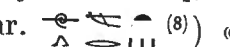
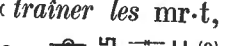
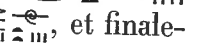
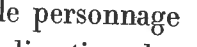
⁽⁶⁾ *Le temple de Dendara*, t. I, p. 140 et t. IV, p. 174.

⁽⁷⁾ *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 310.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 249; t. VII, p. 154. *Le Mammisi d'Edfou*, p. 158.

⁽⁹⁾ Dans un tableau d'Edfou, le roi invoque ceux-ci et les habitants de l'autre monde en les présentant (*op. cit.*, t. II, p. 58).

Le rite des quatre *mr:t* est de fondation ancienne. On en a relevé la trace au début du Moyen-Empire, sur un fragment de bas-relief au nom d'Antef VIII découvert à Coptos⁽¹⁾. Les monuments du Nouvel Empire en fournissent des représentations nombreuses, la plupart encore inédites⁽²⁾, mais la brève inscription qui les accompagne ne donne aucun renseignement positif sur la signification religieuse de la cérémonie. Ce n'est que plus tard, au temps des Ptolémées, que l'on peut en avoir une idée assez claire. Les textes sont alors beaucoup plus étendus. Ils reproduisent à la fois les paroles prononcées par l'officiant au moment de la consécration des coffres et la réponse du dieu. Ce dialogue, dont les termes varient dans chaque tableau, contient des indications nombreuses concernant la nature des objets et le sens mystique qui leur était attaché.

Le titre de la présentation revêt plusieurs formes. La plus ancienne connue est ⁽³⁾ « tendre le bras vers la *mr:t st:t*, quatre fois ». Elle est double au Nouvel Empire : ⁽⁴⁾ « frapper quatre fois la *mr:t st:t* » (var. ⁽⁵⁾), ⁽⁶⁾ et ⁽⁷⁾ (var. ⁽⁸⁾) « traîner les *mr:t*, quatre fois ». La dernière seulement est employée à l'époque récente : ⁽⁹⁾ « traîner les *mr:t* quatre fois ». Elles se réduisaient en réalité à deux, ⁽¹⁰⁾ correspondant en effet, comme sens général, à ⁽¹¹⁾, ⁽¹²⁾, et finalement à une, à dater des Ptolémées. Elles ne marquent d'ailleurs pas un changement dans la constitution du rite, mais deux actes successifs s'y rapportant : le traînage et la consécration des coffres par apposition de la main quelle que soit la formule employée le geste de l'officiant reste identique à toutes les époques : le personnage brandit le  de la main droite et porte la gauche en avant dans la direction des coffres. Son costume est également semblable; il est toujours coiffé de la couronne *atef*⁽¹⁰⁾. De même, l'épithète  qui accompagne le mot *mr:t* sous l'Ancien Empire et parfois au Nouvel Empire n'indique aucunement une différence de nature ou d'aspect

⁽¹⁾ Fl. PETRIE, *Koptos*, t. VI, 2, cité dans W. von BISSING, *Die Mastaba des Gem-ni-kai*, t. II, p. 31, d'après M. Kees, qui a identifié la scène.

⁽²⁾ M. de BISSING (*op. cit.*, t. II, p. 31-32) a signalé les quelques exemples publiés.

⁽³⁾ Fl. PETRIE, *loc. cit.*

⁽⁴⁾ Al. GAYET, *Le temple de Louxor*, pl. XLIV [XLVI], fig. 111 [123].

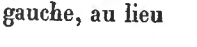
⁽⁵⁾ Al. GAYET, *op. cit.*, pl. IX [XV], fig. 48 [58].

⁽⁶⁾ CHAMPOLLION, *Mon.*, t. III, pl. 231, 3.

⁽⁷⁾ LEPSIUS, *Denkm.*, Abth. III, pl. 123.

⁽⁸⁾ CHAMPOLLION, *op. cit.*, t. I, pl. 47.

⁽⁹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 401; cf. t. II, p. 58, t. VI, p. 248; *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 73. Les variantes sont orthographiques ou abrégées, *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 310, t. V, p. 125 et 183.

⁽¹⁰⁾ Une seule exception m'est connue, à Dendara, dans l'un des petits temples d'Osiris placés sur les terrasses du sanctuaire d'Hathor. L'officiant est casqué; il tient la massue  dans la main gauche, au lieu du *kherp*, et une longue canne de la droite (J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. XLIII).

des objets offerts; la *mr-t* et la *mer-t sḥ-t* sont pareilles. Au reste, le dernier nom cesse d'être employé dès le moment où  remplace définitivement  (1).

Pourtant, une modification semble s'être produite tardivement dans l'apparence de la *mr-t*. Elle paraît être localisée au temple de Dendara. Le coffre y est souvent représenté ainsi , avec deux (2) ou quatre plumes (3), mais toujours placé sur un traîneau. C'est également le cas de quelques autres meubles sacrés figurés dans les bas-reliefs et les inscriptions de ce sanctuaire, qui ne ressemblent pas à ceux des sculptures du temple d'Edfou exécutées vers le même temps. Cette transformation est en principe contraire à la tradition religieuse, et l'on peut se demander si elle n'est pas simplement le fait des décorateurs. Nombre de sculptures du temple de Dendara sont l'œuvre d'artisans médiocres. Elles accusent non seulement un fléchissement des qualités techniques, mais fréquemment aussi un manque d'exactitude dans le dessin, lequel ira s'accroissant, jusqu'à devenir particulièrement choquant à l'époque impériale. Cette dernière considération n'est peut-être pas négligeable en ce qui concerne la réalité de la forme nouvelle sous laquelle la *mr-t* se présente à Dendara.

Le *sḥ-t mr-t* n'appartenait pas à l'ordinaire du culte, tel qu'il est fixé aux papyrus nos 3014, 3053 et 3055 du Musée de Berlin et au temple d'Abydos. Il occupait cependant une place importante dans les cérémonies religieuses : il n'y en a pas moins de huit représentations au temple d'Edfou (4). On l'exécutait à l'occasion de certaines solennités, notamment pendant la grande fête célébrée à Edfou en l'honneur d'Horus, à la néoménie d'épîphi, et qui durait quatorze jours (5). Il était pratiqué avec le  et plusieurs autres rites ne faisant pas partie non plus de l'office quotidien. Le second jour de la nouvelle lune, Horus, accompagné d'Hathor, nouvellement arrivée de Tentyris, et des divinités de sa suite, se transportait à la nécropole sacrée, où se trouvait la sépulture des dieux ancêtres, pour faire à ceux-ci la « grande offrande »,  (6); les coffres *mr-t* étaient apportés au cours de la cérémonie (7).

(1) On ne s'en sert même jamais, antérieurement, lorsque l'action est définie par le verbe  *sḥ-t*. L'expression  est formée de la même façon que le terme  « autel à feu traîné », qui désigne une sorte de brasero supporté par un haut trépied et posé sur un traîneau (cf. K. SETHE, *Urk. d. 18. Dyn.*, p. 639, 21).

(2) E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, pl. CCXXII.

(3) J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. II, pl. XLIII. E. CHASSINAT, *op. cit.*, t. I, pl. LXXIX et LXXX.

(4) *Le temple d'Edfou*, t. IX, pl. XVI, XXXII b, XLf; t. X, pl. LXXXIX, CXVII, CLII, CLXVI, CLXXII. Le mammisi de la même ville en fournit également une (E. CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou*, pl. XLI, 3).

(5) Voir *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 124 et suiv. La mention du *sḥ-t mr-t* figure à la p. 125. La cérémonie du 14^e jour est décrite p. 34-35.

(6) *Op. cit.*, t. V, p. 131. Pour l'ensemble du récit, voir p. 130-136.

(7) *Op. cit.*, t. V, p. 133. *Sḥ-t mr-tw* est écrit ici , ce que Brugsch (*Drei Fest-Kalender*, p. 13) a rendu par « die Steine lösen ». Je crois que l'on doit reconnaître en  le nom des coffres, lequel est écrit ailleurs , également sans déterminatif (*op. cit.*, t. IV, p. 310), — ce qui est le plus souvent le cas de ce mot dans ses graphies ptolémaïques, — le signe  étant pris avec la valeur *mr* qu'il emprunte parfois comme

Les règles du cérémonial observé pour la présentation des *mr-t* sont mal connues. On se borne généralement à dire que l'on frappait les coffres à quatre reprises ou — c'est toujours le cas à l'époque récente — qu'on les traînait quatre fois,    . Un texte d'Edfou ajoute à cette prescription sommaire une indication qui la complète et laisse deviner l'un des aspects mystiques de cette pratique :     (sic)   (1) « traîner les (ou « la ») *mr-t* quatre fois, au sud, au nord, à l'ouest et à l'est ». Les quatre points cardinaux jouaient, comme on le verra, un rôle important dans le rite, de même que dans quelques autres, tel que le lâcher des quatre oies (2) et le lancement des flèches (3).

Les *mr-t*, dans l'ensemble, symbolisaient l'Égypte, chacune d'elles correspondant sans doute à l'un des quatre points cardinaux. Cela ressort des variantes   (4),

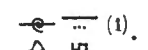
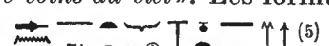
équivalent de . La comparaison avec l'autre texte relatif à la même fête, et dont le contenu est à peu près semblable, me paraît confirmer pleinement le rapprochement.

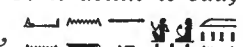
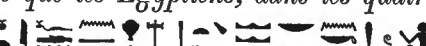
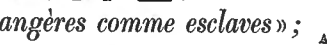
(1) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 58.

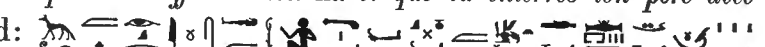
(2)     (op. cit., t. V, p. 125),     (op. cit., t. V, p. 132). Les oies sont identifiées avec les Enfants d'Horus qui, suivant une très antique tradition, étaient les dieux des points cardinaux et soutenaient avec leurs sceptres le plafond céleste (G. MASPERO, *Et. de mythol. et d'archéol. égypt.*, t. I, p. 331; t. II, p. 227-228 et 366). La scène est figurée plusieurs fois : au Ramesseum (LEPSIUS, *Denkm.*, Abth. III, pl. 163), à Médinet Habou (op. cit., Abt. III, pl. 212 b) et dans une des chapelles d'Osiris, à Dendara (op. cit., Abt. IV, pl. 57 a). Elle a été confondue avec une autre représentée à Edfou et qui est sans rapport avec elle (Al. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 104, note 1). Il ne s'agit plus ici de quatre oies, comme on l'a dit (loc. cit.). Les oiseaux sont au nombre de trois : un faucon, un vautour et un ibis; ils personnifient Horus, Nekhabit et Thot (*Le temple d'Edfou*, t. II, p. 14 et suiv.; t. XII, pl. CCCLXVIII). Il n'y a nulle raison de penser que ce rite était en rapport avec la cérémonie du couronnement du pharaon, ainsi qu'on l'a supposé (Al. MORET, op. cit., p. 104-106).

(3)     (Le temple d'Edfou, t. V, p. 133). Il en existe une représentation à Karnak (LEPSIUS, op. cit., Abt. III, pl. 36 b); les flèches sont tirées par Thoutmès III, au cours de la fête *Sed*. A Edfou, contrairement à ce que l'on a écrit (Al. MORET, op. cit., p. 106; H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 219), ce n'est pas le roi, mais le prêtre *Se-meref* qui lance les traits :     « le *Se-meref* prend l'arc et tire au sud, au nord, à l'ouest et à l'est ».

(4) *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 183 (cf. p. 125, où  est écrit ). Le nom des *mr-t* se présente dans la plupart des cas sous la forme , sans déterminatif, dans les inscriptions de la période récente. Le rapprochement fait entre les coffres *mr-t*, , et l'Égypte est vraisemblablement à l'origine de l'un des noms de ce pays : , en usage à l'époque tardive. Un exemple de ce terme géographique,  (J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XVIII), où *mr-t* est accompagné du pluriel, semble confirmer le sens « pays des coffres *mr-t* ». La traduction « pays de l'inondation (?) » qui a été proposée (H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. VI, p. 16) ne conviendrait guère en raison même de la présence du signe , qui ne se rencontre dans aucun mot relatif aux effets des débordements du Nil. La graphie  paraît dériver de la même idée;  n'est en effet pour ainsi dire jamais employé avec sa valeur phonétique *mr-t*, sauf pour désigner le coffre qu'il représente. L'étymologie, si elle est exacte, comme tout semble l'indiquer, est sans doute relativement peu ancienne; elle est en tout cas apparemment étrangère à celle dont dérive l'expression    , qui est antérieure.

 ⁽¹⁾. Le rapport est également marqué dans l'exposé de l'acte accompli par le prêtre, qui est ici le roi :  ⁽²⁾ « Prince, roi des deux pays, qui empoigne le Kherp, traîne l'Egypte ⁽³⁾ et protège les coffres ainsi que (leur) chose ⁽⁴⁾, il est semblable à Horus quand il a pris possession des deux pays et a ordonné aux quatre coins du ciel ». Les formules récitées par l'officiant ne sont pas moins formelles :  ⁽⁵⁾ « Je te présente l'Egypte assemblée et tu réunis les deux terres en une » ;  ⁽⁶⁾ « Je t'amène l'Egypte [traînée] devant toi » ;  ⁽⁷⁾ « Je t'amène l'Egypte traînée à Ta Majesté ».

A quoi le dieu répond :  ⁽⁸⁾ « Je te donne le sud, le nord, l'ouest et l'est, les quatre coins de la terre pour tes deux parts »,  ⁽⁹⁾ « Je t'ai donné que les Egyptiens, dans les quatre coins du pays, se traînent à tes pieds », ou encore :  ⁽¹⁰⁾ « Je te donne les quatre coins du pays en son entier et toutes les contrées étrangères comme esclaves » ;  ⁽¹¹⁾ « Je te donne le sud et le nord courbés, [l'ouest] et l'est comme vas[saux] ».

On perçoit mal par quelle association d'idées cette notion symbolique a pu être mise en harmonie avec le caractère funéraire non moins formellement attaché à la présentation des coffres *mr-t*. A Edfou, le roi dit à Horus :  ⁽¹²⁾ « ces coffres pourvus de leur chose et dont les quatre coins (sont décorés) d'une plume d'autruche, je les traîne à ton ka, en face de la ville de qui t'a créé, le lieu saint d'Ounnefer. Je me rends à la Grande Place pour les offrir à ton ka et que tu enterres ton père avec eux ⁽¹³⁾ ». Le dieu lui répond : 

⁽¹⁾ Le temple de Dendara, t. I, p. 140.

⁽²⁾ Loc. cit.

⁽³⁾ Allusion au geste de consécration fait par le prêtre avec le *kherp* et au trainage des coffres.

⁽⁴⁾ Il y a lieu évidemment d'ajouter le pronom *sn*, cf.  , qui figure dans une formule prononcée pendant le *st* *mr-t* (Le temple d'Edfou, t. VII, p. 153). *It* se rapporte aux étoffes enfermées dans les coffres.

⁽⁵⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 183.

⁽⁶⁾ Op. cit., t. VII, p. 303.

⁽⁷⁾ Op. cit., t. IV, p. 310.

⁽⁸⁾ Ibid., t. I, p. 401.

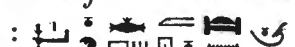
⁽⁹⁾ Ibid., t. II, p. 58.

⁽¹⁰⁾ Ibid., t. V, p. 183.

⁽¹¹⁾ Ibid., t. VII, p. 153.

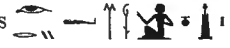
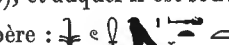
⁽¹²⁾ Loc. cit.

⁽¹³⁾ C'est-à-dire : « afin que tu t'en serves pour la cérémonie de l'enterrement de ton père ».

 ⁽¹⁾ « Viens en paix, ensevelisseur ⁽²⁾ habile ⁽³⁾ et vigoureux en son travail ; je prends tes coffres et vois tes étoffes ; louée soit ta Majesté pour ce que tu as fait ». Dans une autre représentation de la même scène, le roi s'exprime ainsi :  ⁽⁴⁾ « Je dispose pour toi les coffres dans la caisse à étoffe ⁽⁵⁾ dont les quatre coins (sont décorés) d'une plume d'autruche », et le dieu lui dit :  ⁽⁶⁾ « Viens en paix, ensevelisseur, incarnation vivante sur terre ⁽⁷⁾ ; j'accepte ta cérémonie et me réjouis de te contempler. Je loue ta Majesté de ce que tu as fait ».

Les noms des étoffes contenues dans les coffres sont quelquefois écrits à côté des meubles :  et  ⁽⁸⁾. Une inscription du temple d'Edfou indique leur destination :  ⁽⁹⁾ « Joie à ton Ka, dieu grand, Bariolé de plumage ⁽¹⁰⁾, Behouditi qui rayonne à l'horizon ; ta face est illuminée par cette étoffe blanche ; prospère ton corps par l'étoffe verte ; se joint à toi l'étoffe *ssd* ⁽¹¹⁾, et tu renverses ton ennemi ; le dieu Nil empoigne pour toi l'étoffe rouge sombre en son instant, il lave ton lien, et le Lumineux éclaire ton visage. Ces étoffes filées par Isis, tissées par Nephthys, elles s'assemblent pour toi, elles revêtent tes chairs et éloignent tes adversaires ».

⁽¹⁾ Op. cit., t. VII, p. 153.

⁽²⁾ Le roi, dans l'exercice de sa fonction sacerdotale, est appelé parfois  (E. CHASSINAT, Le temple de Dendara, t. II, p. 141) ;  ⁽³⁾ (op. cit., t. II, p. 145-146). Ce titre l'assimile à Horus, fils d'Isis, nommé également  (op. cit., t. I, p. 147) « ensevelisseur de Celui dont les membres sont réunis » (= Osiris), et auquel il est souvent comparé pour ce qui concerne les honneurs funèbres rendus par le dieu à son père :  (Edfou, t. VI, p. 287) « il est semblable à Horus, qui a enseveli (son) père à Héliopolis »,  (op. cit., t. II, p. 86) « il est semblable à Horus après l'ensevelissement de son père ».

⁽⁴⁾ .

⁽⁵⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 183.

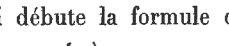
⁽⁶⁾ Ce passage fournit un renseignement intéressant. Il montre que chaque *mr-t* contenait un autre coffre, *g'y-t*, dans lequel était sans doute enfermée l'une des quatre étoffes.

⁽⁷⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 183.

⁽⁸⁾ Peut-être vaudrait-il mieux traduire « mon incarnation vivante sur terre ». Cette qualification me paraît être comparable à celle de  « effigie vivante d'Horus fils d'Isis » appliquée également au roi dans une représentation du *st* *mr-t* (Le temple de Dendara, t. I, p. 140).

⁽⁹⁾ Le temple d'Edfou, t. VI, p. 249 ; Le temple de Dendara, t. IV, p. 74.

⁽¹⁰⁾ Le temple d'Edfou, t. VI, p. 248.

⁽¹¹⁾ Cf. , par quoi débute la formule qui accompagne une autre représentation du *st* *mr-t* (Le temple de Dendara, t. I, p. 140).

⁽¹²⁾ Pour l'explication de ce mot, voir ci-dessous, p. 695, rem. 5.

Ce texte est jusqu'à présent unique parmi les extraits du formulaire propre au rite du *st; mr-tw* qu'il m'a été donné de recueillir. Alors que les autres mettent en relief le caractère symbolique et funéraire de la cérémonie, celui-ci a trait uniquement à l'habillage du dieu. On y a réuni en la résumant la substance des formules prononcées pendant la présentation des quatre étoffes de couleurs canoniques dont on revêtait successivement la statue divine, mais en réservant toutefois très large place à l'*adema*. Plus de la moitié de l'oraison lui est consacrée. Elle reproduit en majeure partie, avec des variantes de forme, le chapitre du rituel divin et du rituel des funérailles concernant cette étoffe et d'autres rédactions plus ou moins écourtées du même, gravées au temple d'Edfou. La confrontation de ces diverses leçons aide à fixer le sens du texte étudié, par place un peu obscur.

A⁽¹⁾.    

$$C^{(3)}.$$

$\mathbf{D}^{(4)}.$

$$E^{(5)}.$$

$\mathbf{F}^{(6)}$.

A. 

B.  (fin)

C.

(¹) *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 248.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 433.

(3) *Ibid.*, t. I, p. 122.

(4) *Ibid.*, t. I, p. 123.

(5) A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, p. 188. Rituel d'Amon (musée de Berlin). Moret a relevé les variantes du temple de Sêti I^{er} (Abydos).

(6) E. SCHIAPARELLI, *Il libro dei funerali*, t. II, p. 36.

D. 

E. 

[illegible]

A. 

C. 

E. 

F. 

L'interprétation des variantes  (),  et  reste néanmoins embarrassante. Chacune, prise absolument, a une valeur définie. Mais les scribes paraissent avoir étendu à deux d'entre elles la même signification. Au chapitre XXXIII, l. 2 et 3, du *Livre des morts*, ils ont écrit indifféremment  ⁽¹⁾,  ⁽²⁾,  ⁽³⁾ et  ⁽⁴⁾. Le mot est appliqué à une pièce d'étoffe du maillot funèbre :    « *ma bouche est ouverte par Ptah ; les bandages de ma bouche sont dénoués par le dieu de ma ville* » ⁽⁵⁾. Je suppose qu'il a le même sens ici ; il semble préférable à celui de .

Il suit de la formule qui précède que le *st; mr-t* comportait la présentation des étoffes dont on se servait pour vêtir les statues des dieux au cours de l'office journalier ⁽⁶⁾ ou celle du mort pendant les funérailles ⁽⁷⁾; mais là se borne la ressemblance. Cette cérémonie, dont le détail reste encore confus, n'avait évidemment pas d'autre point commun avec l'habillement habituel. Pour celui-ci, les étoffes étaient présentées en général isolément; rarement deux par deux : la blanche et la verte ⁽⁸⁾ ou les deux

⁽¹⁾ Ed. NAVILLE, *Todtenbuch*, t. II, p. 23, Aa.

(2) *Ibid.*, Pc.

(3) *Ibid.*, Pc.

(⁴) LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. XIV.

(5) La version saïte marque bien l'équivalence :

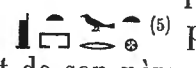
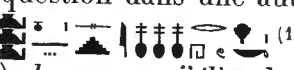
, LEPSIUS, *loc. cit.*

⁽⁶⁾ AL. MORET, *op. cit.*, p. 179, 184, 185 et 187.

(7) E. SCHIAPARELLI, *op. cit.*, t. II, p. 15, 27, 30 et 34.

(8) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 124, 244 et 296.

rouges⁽¹⁾, jamais toutes à la fois comme ici. Le rituel du service divin lui consacre quatre chapitres⁽²⁾ correspondant à autant d'opérations distinctes, souvent représentées dans les temples et les tombeaux, qui diffèrent entièrement de la scène figurant le traînage des coffres *mr-t*.

Le lieu où se pratiquait le *st*; *mr-t* pendant la fête d'Horus⁽³⁾ accuse d'ailleurs suffisamment la dissemblance. D'autre part, les coffres étaient apportés indifféremment dans le temple et dans la nécropole. L'officiant, dans un texte déjà cité⁽⁴⁾, déclare qu'il se rend à la ⁽⁵⁾ pour offrir les *mr-t* à Horus afin qu'il s'en serve pour l'enterrement de son père. Nous voyons en effet qu'ils figuraient pendant les mystères du mois de Khoiak dans les cérémonies précédant et accompagnant les funérailles osiriennes. Le fait marque le caractère dominant du rite, qu'il paraît tenir des circonstances particulières auxquelles la tradition rattachait son origine. Trop de points demeurent encore obscurs pour qu'il soit possible de déterminer celles-ci de façon sûre. Toutefois, une inscription de Dendara semble établir un rapport entre le traînage des coffres et la recherche des membres dispersés d'Osiris. Le prêtre, s'adressant à Horus fils d'Isis, dit : ⁽⁶⁾ « Je traverse les villes, je parcours les nomes, je fais le tour des nécropoles⁽⁷⁾ de l'Égypte je cherche ce qui est caché dans les temples, je recherche les membres (divins) dans le pays des deux *kebh*⁽⁸⁾, je vais à travers le pays des deux plantes⁽⁹⁾, entièrement en totalité, et je fais (ma?) ville pareille à leurs places⁽⁹⁾. J'élève vers toi l'étoffe blanche, l'étoffe verte, l'étoffe rousse et⁽¹⁰⁾ l'étoffe rouge sombre afin de grandir ton ka plus que les ka divins ». Cette course à travers le pays, dont il est question dans une autre formule relative au même rite : ⁽¹¹⁾ (sic, lire ) « Je traîne pour toi la *mr-t* dans les lieux (ou : « les nécropoles ») du pays et j'élève les beautés⁽¹²⁾ auprès de ton visage », rappelle singulièrement celle que le roi, présentant à Horus

⁽¹⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 126 et 289.

⁽²⁾ AL. MORET, *op. cit.*, p. 179, 184, 185 et 187.

⁽³⁾ Voir ci-dessus, p. 646.

⁽⁴⁾ Page 648.

⁽⁵⁾ La Grande Place désigne à Edfou, d'où le texte provient, le sanctuaire du temple et souvent, par extension, le temple lui-même.

⁽⁶⁾ *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 73.

⁽⁷⁾ Pour ce sens, voir E. CHASSINAT, *Bull. de l'Inst. fr.*, t. III, p. 144-146.

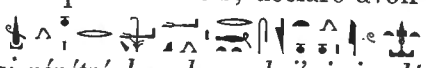
⁽⁸⁾ Un des noms mystiques de l'Égypte.

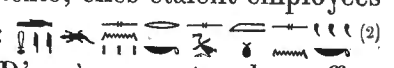
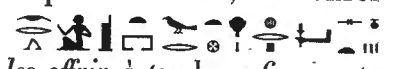
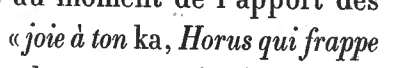
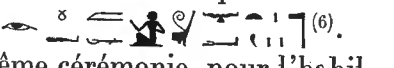
⁽⁹⁾ Le sens de cette phrase ne m'est pas absolument clair.

⁽¹⁰⁾ Voir p. 451 et suiv. pour la signification de .

⁽¹¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VII, p. 153.

⁽¹²⁾ Métaphore fréquemment employée pour désigner certaines offrandes faites aux dieux. Il s'agit ici d'étoffes contenues dans les quatre coffres.

ils d'Isis les quatorze coffrets où sont conservées les reliques d'Osiris, déclare avoir entrepris pour retrouver les membres du dieu : ⁽¹⁾ « Je me suis rendu au sud, j'ai pénétré dans le nord, j'ai circulé à l'orient, j'ai remonté vers l'occident pour chercher les membres de mon père Osiris ».

Le rite, en ce cas, commémorerait un des événements de la légende dramatique d'Osiris, comme plusieurs autres qui passaient pour avoir été institués par Isis, afin de conserver présent à la mémoire des hommes le souvenir des souffrances endurées par son époux. Mais le rapport, bien que vraisemblable, est encore beaucoup trop incertain pour que l'on s'y arrête. Il ne sera d'ailleurs possible d'avoir une idée à peu près complète de ce qu'était le *st*; *mr-t* que lorsque toutes les inscriptions des temples gréco-romains, si riches en renseignements sur les formes extérieures du culte auront été publiées. Celles qui le sont déjà en font ressortir la complexité. Elles mettent en évidence ses caractéristiques funéraires, mais sont moins explicites en ce qui touche l'un des points essentiels de la question : l'usage auquel les bandelettes contenues dans les coffres étaient destinées. Suivant un texte, elles étaient employées pour habiller le dieu (Horus) à qui elles étaient offertes : ⁽²⁾ « elles s'assemblent pour toi et elles revêtent tes membres ». D'après un autre, les coffres servaient au même dieu pour l'enterrement d'Osiris : ⁽³⁾ « je me rends à la Grande Place pour les offrir à ton ka, afin que tu enterres ton père avec eux ». Il faut peut-être entendre par là non seulement les *mr-t* qui, nous l'avons vu, figuraient aux funérailles d'Osiris, mais aussi les bandelettes qu'elles renfermaient, car la formule suivante était dite au moment de l'apport des coffres : ⁽⁴⁾ « joie à ton ka, Horus qui frappe les ennemis, car tu as habillé les membres de Celui dont les membres sont réunis » (= Osiris). Elle n'est pas toutefois entièrement probante. Elle peut se référer en effet à une opération accomplie à la suite de la présentation des coffres où n'être qu'une allusion au rôle joué autrefois par le dieu auprès d'Osiris, à l'ensevelissement duquel il avait participé⁽⁵⁾, et qui est rappelé par sa qualification de ⁽⁶⁾.

L'emploi successif des mêmes étoffes, au cours de la même cérémonie, pour l'habillage d'Horus et la toilette funéraire d'Osiris, associe deux actes ordinairement séparés. Il confère au rite un caractère singulier et quelque peu anormal dont il est prudent d'attendre la confirmation par d'autres documents plus décisifs. L'impression qui, pour le présent, se dégage de l'examen comparatif des textes est que la scène

⁽¹⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. I (Chapelle d'Osiris, au temple d'Hathor de Dendara).

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 248-249.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. VII, p. 153.

⁽⁴⁾ *Le temple de Dendara*, t. I, p. 140.

⁽⁵⁾ Il en est question au rituel, col. 95.

⁽⁶⁾ Voir ci-dessus, p. 649, note 2. L'acte est mentionné au rituel, col. 95.

représentant le *st*; *mr*.t se rapportait à deux rites distincts pratiqués avec des accessoires identiques et comportant des gestes à peu près semblables.

Il semble que cette dualité soit confirmée par un tableau situé dans le pronaos du temple d'Edfou. Il reproduit exactement la scène accoutumée du ,  et a pour titre  ⁽¹⁾. Le remplacement de , , par  n'est évidemment pas fortuit. L'hypothèse d'une variante graphique doit être écartée. Les deux mots, d'autre part, ne sont pas synonymes. Si la valeur phonétique de  est encore incertaine ⁽²⁾, sa signification est mieux établie; elle correspond, parfois du moins, à celle de  *phr*. Le sens le plus probable de l'intitulé  serait donc « *faire le tour de l'Egypte* », « *parcourir l'Egypte* ». Le thème développé dans les inscriptions, jointes aux figures est en effet l'exploration de l'Egypte sur toute son étendue pour la recherche de ce qui appartient au dieu et, comme corollaire, l'apport des coffres et l'habillage des dieux par Horus avec les linges dont ils sont remplis. Le roi, qui officie dit :  ⁽³⁾ « *Je parcours* ⁽⁴⁾ *l'Egypte et vais sur son pourtour; j'offre ce qui est en elle à son maître. J'apporte les coffres remplis d'étoffes sacrées et les élève devant moi. Je chemine au sud; je monte vers le nord; j'ai cherché à l'occident et à l'orient* ». Il est  ⁽⁵⁾ 1° « *Horus vigoureux qui atteint le pourtour du monde pour chercher le bien de celui qui l'a engendré* » ⁽⁶⁾,  ⁽⁷⁾ le « *bel Horus vivant qui prime parmi la multitude, prince des quatre côtés de la terre, roi du sud, roi du nord, conducteur de l'orient et de l'occident; les artisans de Thot se prosternent à l'entrée de sa chapelle* » ⁽⁸⁾. L'offrande est faite à Horus :  ^(sic)  

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 115-116, et t. IX, pl. LXII.

(2) La plus vraisemblable paraît être $\text{𐌲𐌴𐌹} \wedge \text{hs}$. Il se peut aussi que le signe soit polyphone, car il semble être employé parfois à la place de 𐌲𐌴𐌹 . On rencontre souvent la variante 𐌲𐌴𐌹 . Elle est sans doute abusive, le 𐌲 qui traverse l'animal étant probablement un 𐌲 mal interprété.

(3) *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 115.

⁽⁴⁾ Le verbe *nbn* est surtout appliqué au Nil, en parlant du débordement du fleuve dont les eaux recouvrent le pays. Il est employé ici métaphoriquement pour marquer, je pense, que, semblable aux flots de l'inondation, le roi parvient dans sa course jusqu'aux confins de l'Égypte, comme le précise l'expression  qui suit et, plus loin, , ou peut-être encore pour comparer la rapidité de sa marche à celle des eaux de la crue. La traduction demeure conjecturale faute d'exemples plus explicites.

(5) *Op. cit.*, t. III, p. 116.

⁽⁴⁾ C'est-à-dire Horus. Le dieu dit plus loin qu'il a reçu les coffres « de la main de son fils ». *Ih't*, que j'ai rendu par « bien » se rapporte à ces coffres et à leur contenu.

(7) *Op. cit.*, t. III, p. 116.

(^b) Le passage se retrouve sous une forme un peu différente dans une formule du st^m-t : (^{sic}) op. cit., t. IV, p. 310, « le sud, le nord, l'ouest et l'est se prosternent à la porte de ton naos; tes vasaux assemblés, mâles et femelles, et les artisans de Thot sont à tes ordres ».

(1) « roi d'Égypte, qui revêt les membres de tous les dieux, seigneur de l'étoffe, riche des coffres qu'il a reçus de la main de son fils, disque solaire ailé qui protège les quatre parties de la terre ». En récompense de ce don, le dieu concède au pharaon la possession de l'Égypte : (2) « je t'accorde que l'Égypte te soit soumise et que tous ses gens adorent tes perfections ».

Ces textes sont exempts de toute allusion funéraire. Or les formules du *šꜥꜣ mr.t* se divisent en deux groupes : les unes, les plus nombreuses, se rapportent plus ou moins directement aux funérailles d'Osiris ; les autres ont seulement trait à l'habillage des dieux. Leur analogie avec celles du *šꜥꜣ* est frappante. Elle me paraît établir l'existence de deux rites appelés originairement *šꜥꜣ* et *šꜥꜣ*, et qui en raison de certains traits communs, se seraient fondus plus tard ou n'ont plus été désignés que par un seul et même nom, *šꜥꜣ*. Une preuve en est sans doute fournie encore par la coiffure de l'officiant : on sait qu'elle variait suivant la nature de la cérémonie. Cinq fois sur huit, au temple d'Edfou, le personnage porte l'*atet* posé sur la perruque ⁽³⁾, comme pour le *šꜥꜣ* ⁽⁴⁾ ; trois fois l'*atef* osirien ⁽⁵⁾. Je pense qu'un classement des différents types de formules du *šꜥꜣ mr.t* fait en tenant compte de ces détails de costume permettrait probablement de vérifier si nous avons affaire ou non à des rites différents. Mais les documents dont nous disposons sont encore en trop petit nombre pour que ce contrôle puisse donner des résultats pleinement satisfaisants. Il est d'ailleurs difficile de le faire pour la période ancienne, les tableaux du Nouvel Empire publiés jusqu'ici étant accompagnés seulement du titre de la scène. On y relève pourtant un fait intéressant. La coiffure du personnage qui officie subit des variations à Louxor de même qu'à Edfou. C'est dans un cas l'*atef* ⁽⁶⁾, dans un autre le *šꜥꜣ* ⁽⁷⁾.

Col. 83 [3]. —   . Ce rite est en général associé, comme ici, au *st; mr-t*. Sa caractéristique dominante est funéraire; mais quelques textes lui assignent un sens nettement agraire. Il semble donc procéder, lui aussi, de deux conceptions

(1) *Op. cit.*, t. III, p. 116.

(2) *Loc. cit.*

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. X, pl. LXXXIX, CXVII, CLII, CLXVI, CLXXII.

(4) *Op. cit.*, t. IX, pl. LXII.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. IX, pl. XVI, XXXII b, XLf. Le personnage est coiffé du même *atef* dans les deux représentations du *sît*, *mr-t* qui se trouvent dans la partie du temple de Dendara publiée à ce jour par moi, t. I, pl. LXXIX-LXXX, t. IV, pl. CLXXII.

⁽⁶⁾ AL. GAYET, *Le temple de Louxor*, pl. XLIV [XLVI], fig. 111 [123].

(7) *Op. cit.*, pl. LXIX [LXXV], fig. 191 [215]. Le texte est endommagé         Un troisième type de couronne est figuré à la pl. IX [XV], fig. 48 [58]. La forme en est anormale et a peut-être été modifiée par le dessinateur moderne.

distinctes. La division est franchement marquée. De même que pour le *st; mr.t*, rien ne la signale dans les représentations. Toutes sont semblables, quelle qu'en soit l'époque, à part de menus détails interprétés librement par les décorateurs. Elles montrent le roi conduisant quatre veaux de couleurs variées, un blanc, un noir, un pie et un roux. Il tient d'une main un bâton plus ou moins long terminé par une tête de serpent; de l'autre, une canne ondulée et les extrémités des longues liées à l'une des pattes de chacun des animaux qui le précèdent. Sa coiffure est de deux formes, ainsi que dans le *st; mr.t* : l'*atef* osirien , qui domine proportionnellement à Edfou ⁽¹⁾; l'*atef*  sur la perruque , à Dendara ⁽²⁾ et à Louxor ⁽³⁾. On ne peut, pour les raisons données plus haut, dégager la règle qui fixait leur emploi et qui est vraisemblablement en relation avec la dualité du *hwy bhs* marquée par les textes.

Le titre est écrit  ⁽⁴⁾ ou, avec le pluriel,  ⁽⁵⁾. Le déterminatif  y est remplacé parfois par  ⁽⁶⁾, comme au rituel et dans quelques passages des formules ⁽⁷⁾. La variante est abusive, car les animaux figurés sur les bas-reliefs sont invariablement des veaux. Le mot  *wšb* a subi une déformation analogue dans les mêmes textes :  ⁽⁸⁾.

Le *hwy bhs* est un rite traditionnel. Il remonte aux temps légendaires. Râ le fit pratiquer pour l'enterrement de ses enfants, à Edfou :  ⁽⁹⁾ « Sa Majesté ordonna de préparer ⁽¹⁰⁾ leurs cadavres dans le lieu où ils étaient, de (les) ensevelir à Behoudit ⁽¹¹⁾, d'y honorer leurs corps et de faire le rite d'amener les veaux pour chercher leur tombeau ».

Toutes les formules qui s'y rapportent, en son application strictement funéraire, lui assignent pour objet l'opération appelée . Horus l'avait accomplie au bénéfice de son père :  ⁽¹²⁾

⁽¹⁾ Huit fois sur neuf. *Le temple d'Edfou*, t. IX, pl. XVII, XXXII b, XL g; t. X, pl. XCII, XCIII, CLII, CLXVI et CLXXIV. Voir aussi *Mammisi d'Edfou*, pl. XXXIX, 3.

⁽²⁾ *Le temple de Dendara*, t. I, pl. LXXV, LXXIX, et t. IV, pl. CCLXXII. Une seule fois à Edfou, *op. cit.*, t. IX, pl. LXIV.

⁽³⁾ AL. GAYET, *Le temple de Louxor*, pl. IX [XV] fig. 47 [57], et pl. XXXVI [LV], fig. 102 [137]. Il y a doute à la pl. LXIX [LXXII], fig. 192 [216], où la figure est fruste.

⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 78; t. VI, p. 286; t. VII, p. 155; *Le temple de Dendara*, t. I, p. 114 et 147.

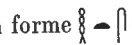
⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 86; t. III, p. 168; t. V, p. 86. *Le Mammisi d'Edfou*, p. 145. *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 92.

⁽⁶⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 404; t. IV, p. 241.

⁽⁷⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 78; t. IV, p. 241; t. VI, p. 286. *Le temple de Dendara*, t. I, p. 115 et 147.

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 87.

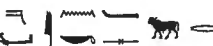
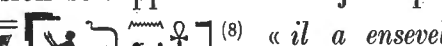
⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 51.

⁽¹⁰⁾ *Hts*. C'est le terme employé aux col. 90 et 91 du rituel, sous la forme , à propos de la préparation de la momie d'Osiris.

⁽¹¹⁾ Il ne s'agit pas d'Edfou même, mais de la nécropole sacrée de cette ville; voir ci-dessus, p. 280, n. 2 et 4 et p. suiv.

⁽¹²⁾ *Op. cit.*, t. VII, p. 155.

« que vos cœurs soient satisfaits, dieux du ciel; joie ⁽¹⁾ pour vous, habitants de la terre : Horus fils d'Isis a fait l'offrande à son père et il a cherché son tombeau d'Edfou ».  ⁽²⁾ « Le cœur des dieux et des déesses est satisfait : tu as fait l'offrande à ton créateur et tu as cherché son tombeau ». Le roi est  ⁽³⁾ « comme Horus après l'ensevelissement de son père, et qui conduit les veaux pour chercher son tombeau ». Il dit à Horus fils d'Isis :  ⁽⁴⁾ « Je t'amène les veaux et ton cœur est gonflé de joie à leur vue, car ils cherchent le tombeau de ton père ».

L'expression *hwy is*, encore qu'elle soit fort claire, ne donne qu'une idée incomplète de ce qu'était le *hwy bhs*. L'origine, le but et la signification mystique du rite sont mis entièrement en évidence par quelques formules beaucoup plus explicites. De même que les précédentes, elles ont toutes trait à la sépulture d'Osiris.  ⁽⁵⁾ « Je t'amène le veau pour réjouir ton cœur, parce que tu as caché la tombe de ton père », dit le prêtre à Horus. Il s'agissait en l'espèce de sauvegarder le dieu mort :  ⁽⁶⁾ « J'amène ces veaux près de toi (afin qu')ils protègent Celui qui est sur son lit, (car) tu es le beau de visage, l'aimé, l'ensevelisseur de Celui dont les membres sont réunis », — et de compléter l'œuvre accomplie par Horus :  ⁽⁷⁾ « Je t'amène les veaux; ils achèvent ton travail et protègent le corps de celui qui t'a engendré ». Le « travail » auquel il est fait allusion se rapporte au rôle joué par Horus à l'occasion des funérailles d'Osiris :  ⁽⁸⁾ « il a enseveli son père à Héliopolis et caché le corps de Celui dont la narine vit » ⁽⁹⁾, action que l'officiant, s'identifiant à Horus, expose à Osiris en ces termes :  ⁽¹⁰⁾ « Je t'amène ⁽¹¹⁾ les quatre veaux; je suis le fils du dieu, aux bras vigoureux, qui cache la tombe, l'image divine du seigneur de l'amahit ». Ces paroles laissent entrevoir la nature de l'action mystérieuse exercée par le *hwy bhs*.

⁽¹⁾  doit être décomposé ainsi : — *pt*,  *h*. Un joint de la maçonnerie coupe le personnage à mi-corps. Le — complémentaire, , était probablement gravé sur le mortier qui garnissait ce joint et a disparu avec lui.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 286.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 86.

⁽⁴⁾ *Le temple de Dendara*, t. I, p. 114.

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VII, p. 155.

⁽⁶⁾ *Le temple de Dendara*, t. I, p. 147.

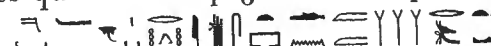
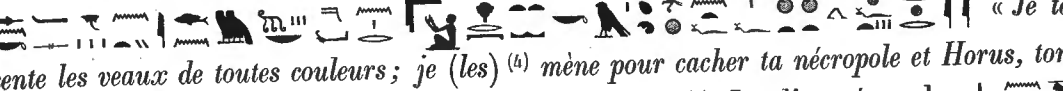
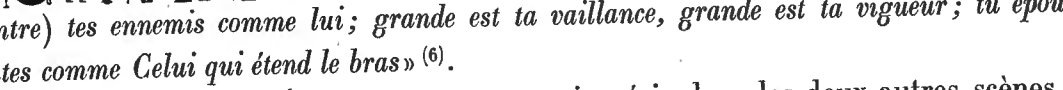
⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 115.

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 286.

⁽⁹⁾ Un des nombreux surnoms d'Osiris. Cf. , , E. von BERGMANN, *Ä. Z.*, t. XVIII (1880), p. 88-89.

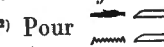
⁽¹⁰⁾ *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 93.

⁽¹¹⁾  est fréquemment employé avec le sens de  dans les inscriptions du temple de Dendara.

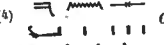
L'objet en est formellement exposé dans trois tableaux du temple d'Edfou. Les textes qui les accompagnent se complètent et s'éclairent mutuellement. L'un a pour titre  (1) « conduire les veaux pour chercher le tombeau et pour détourner (2) les ennemis de la nécropole ». Le roi, qui conduit les animaux par la longe, est  « grand de prestance comme Min sur son estrade, cherche le tombeau de celui qui l'a engendré ». Il dit à Osiris, devant qui il exécute le rite :  « Je te conduis les veaux noir, blanc, tacheté et roux (3) ; ta nécropole est débarrassée de tout ce qui est exécration ; ton cimetière est rendu secret à tous tes ennemis », et  « Je te présente les veaux de toutes couleurs ; je (les) (4) mène pour cacher ta nécropole et Horus, ton fils, qui glorifie son père, détourne les ennemis de la tombe » (5). Le dieu répond :  « Je te donne la prestance de Min sur son estrade, son autorité à la tête de la neuvaîne des dieux », et  « Je t'accorde la valeur de mon fils Horus et que tu sois puissant (contre) tes ennemis comme lui ; grande est ta vaillance, grande est ta vigueur ; tu épouvantes comme Celui qui étend le bras » (6).

La même idée est exprimée en termes aussi précis dans les deux autres scènes :  (7) « Je te présente les veaux de toutes couleurs ; je les conduis pour rendre ta msk.t secrète. Ton ciel

(1) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 101 et 102 ; t. IX, pl. XX. Ce titre manque dans la publication. Par suite du mauvais classement des estampages, le début, , en a été joint à la dernière ligne de la formule (l. 5). Je le cite d'après une copie faite récemment en vue d'une nouvelle édition du premier volume d'*Edfou*.

(2) Pour  ; cf. *op. cit.*, p. 86.

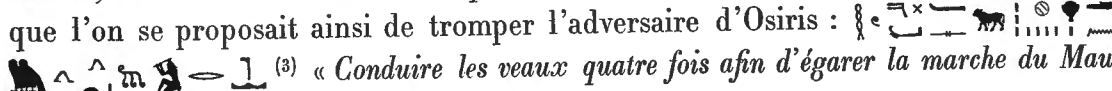
(3) *İrtw* est ici synonyme de *dsr*. Le nom de la couleur de l'animal, écrit auprès de celui-ci, est , comme d'habitude (*op. cit.*, t. IX, pl. XX). Pour l'explication de cette variante, voir ci-dessus, p. 451.

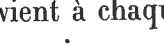
(4) , *op. cit.*, t. I, p. 78.

(5) Il s'agit je suppose, d'après le contexte, du mot  employé parfois pour désigner la tombe d'Osiris ; cf. *Wörterbuch*, t. III, p. 323.

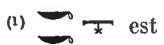
(6) Surnom de Min.

(7) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 78 (texte collationné) cf. *ibid.*, t. XI, pl. CCXLIV. La présentation des veaux a lieu en présence d'Horus, comme dans la majorité des cas, mais les textes se rapportent cette fois à son propre tombeau et non à celui d'Osiris. En principe, cela n'est nullement en contradiction avec le caractère original du rite qui, nous l'avons vu, était pratiqué en l'honneur des dieux défunts, pendant la panégyrie d'Horus, au mois d'épiphi, dans la nécropole sacrée d'Edfou (p. 281-82). Le fait anormal est la mention de la tombe d'Horus, citée ici pour la première fois, si je ne m'abuse. Il se peut donc que le décorateur ait introduit dans le tableau, par inadvertance, des textes qui, en réalité, aurait dû figurer dans une scène semblable où le dieu représenté serait Osiris (cf. *Edfou*, t. I, p. 101-102, t. IX, pl. XX et *Dendara*, t. IV, pl. CCLXXII) et non Horus.

inférieur est mystérieux ; on ne connaît point ses portes ; il est caché et (1) pour les impies ».  (2) « Le tombeau de ton corps est secret pour ton ennemi ; les hommes ne connaissent pas son chemin ». Un dernier texte explique enfin que l'on se proposait ainsi de tromper l'adversaire d'Osiris :  (3) « Conduire les veaux quatre fois afin d'égarer la marche du Mauvais (nbt) à la nécropole ».

Ces indications permettent de restituer sûrement la signification du rite, qui se rattache au mythe osirien. Il s'agissait en somme, non point de chercher, dans l'intention de le trouver, le lieu où le dieu était enterré, comme on pourrait inférer de la phrase  qui revient à chaque instant dans les formules, mais de simuler au contraire une recherche vaine pour fourvoyer le meurtrier d'Osiris en lui laissant croire que toute tentative faite pour découvrir la tombe divine aboutirait à son échec, celui qui l'avait cachée ne la retrouvant plus lui-même. Le prêtre qui officiait constatait le résultat heureux de la démonstration en disant à Horus : « Je t'amène les veaux et ton cœur est gonflé de joie à leur vue, car ils cherchent le tombeau de ton père ». Ces paroles seraient vides de sens si la cérémonie avait eu pour objectif la découverte de la sépulture que le fils d'Osiris avait dissimulée pour qu'elle restât ignorée, comme en témoignent les textes ; le dieu n'aurait eu motif de se rejouir en constatant l'échec de son dessein. Il avait d'ailleurs tenté l'épreuve une première fois et « conduit les veaux » après l'enterrement de son père :  (4) voulant s'assurer que le tombeau était hors d'atteinte. Cette préoccupation s'accorde avec la recommandation faite au rituel (col. 132) à propos de la crypte où la momie factice d'Osiris était déposée le 30 Khoiak :  « chercher cette crypte en secret, sans (qu'on le) sache ».

Cette ruse naïve, par laquelle on entendait soustraire les restes du dieu aux entreprises criminelles de Seth et des impies, rappelle en quelque mesure le stratagème auquel Isis eut recours, dans la même intention. La tradition en avait conservé une double version. Suivant l'une, Isis édifia une tombe à Osiris en chaque endroit où elle avait recueilli un des lambeaux du dieu ; d'après l'autre, elle fit modeler des statues de cire et d'aromates à la ressemblance de son mari et, y ayant enfermé séparément les parties du corps mutilé de celui-ci, elle les donna, comme si c'eût été le corps entier, à autant de villes d'Égypte, où elles reçurent la sépulture, en sorte que,

(1)  est pris au sens figuré : « secret, caché, dissimulé », *nebulosus*. Je n'ai pas traduit , dont la graphie peut couvrir des termes différents, entre autres  (cf.  = ), auquel il faut probablement rapporter le mot en lui attachant la signification particulière définie plus loin.

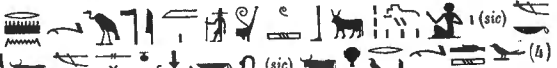
(2) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 78.

(3) *Op. cit.*, t. II, p. 86.

(4) *Loc. cit.*

si Typhon venait à découvrir le vrai tombeau, il désespérât de le reconnaître, abusé par la multiplicité des récits et des apparences contradictoires⁽¹⁾. Nombre de cités, en effet, se flattaient de posséder la tombe vénérée.

La « conduite des veaux » était faite à quatre reprises successives, probablement dans la direction des points cardinaux, comme le « traînage des coffres *mr.t* ». On marquait ainsi que la recherche du tombeau s'étendait à l'Égypte entière. Les formules sont les mêmes que pour le *st*; *mr.t*. Le roi, amenant les animaux devant Horus et Hathor, dit : ⁽²⁾ « Je vous amène les quatre parties de la terre en toute son étendue », et le dieu lui répond : ⁽³⁾ « Je te donne le sud et le nord, l'occident et l'orient, les quatre parties de la terre en sa totalité ».

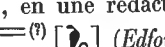
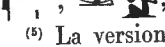
Chacun des veaux passait pour exercer une influence favorable. Leur conducteur en fait part au dieu à qui il les présente : ⁽⁴⁾ (sic) ⁽⁵⁾ « Je suis Rementi, prince des vaches⁽⁵⁾. J'ai choisi ce que tu aimes⁽⁶⁾ : un veau noir pour travailler à faire ce qui te plaît⁽⁷⁾ ; un veau blanc pour éclairer ta face ; un veau tacheté, également, qui augmente ta puissance ; un veau roux pour écarter les *dšr* »⁽⁸⁾.

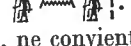
Les veaux employés pour le *hwy bhs*, à la fin des mystères du mois de Khoiak, étaient appelés  les « quatre veaux des Mesou Hor ». Sans doute les considérait-on comme les représentants des divinités qui avaient collaboré avec Horus à la préparation de la momie d'Osiris. Ils étaient accompagnés d'une image du serpent Apap percé de deux couteaux, pendant la « conduite », .

⁽¹⁾ PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 18 ; DIODORE DE SICILE, I, XXI.

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VII, p. 314.

⁽³⁾ *Loc. cit.*, cf. *Dendara*, t. I, p. 115 ; *Edfou*, t. I, p. 78, 404 ; t. VI, p. 286.

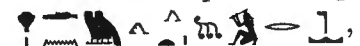
⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. IV, p. 241. La même formule se rencontre à Dendara, où elle est complète et débute par  (E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 92-93), au mammisi d'Edfou, mais très écourtée :  (E. CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou*, p. 145) et de nouveau au temple d'Horus, en une rédaction un peu différente, de même fortement abrégée :  (Edfou, t. VII, p. 314). La variante  qui, au mammisi, remplace , est intéressante.

⁽⁵⁾ La version de Dendara fournit une leçon fautive, . — La définition du mot *wšb* donnée au *Wörterbuch*, t. I, p. 373, « Bez. für den Kempfstier », ne convient pas ici et en d'autres cas nombreux. Un exemple le prouve surabondamment. Dans la vignette du chap. I^{er} du *Livre des morts*, la barque supportant le dais sous lequel la momie repose est traînée par deux vaches ; la scène est accompagnée de la légende explicative suivante :  « traînage de la barque *nšm.t* par les vaches *wšb.t* », (Ed. NAVILLE, *Pap. funéraires de la XXI^e dyn. Pap. de Kamara*, pl. I). Ce terme, fréquent dans les inscriptions ptolémaïques, est habituellement déterminé par .

⁽⁶⁾ La leçon  est incorrecte. Les autres textes portent  (*Dendara*),  (*Mammisi*),  (*Edfou*, t. VII, p. 314).

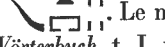
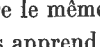
⁽⁷⁾ Var.  (*Dendara*). Dans ce texte, l'animal est un  et non un , comme ici.

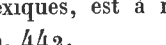
⁽⁸⁾ *Dendara* : .

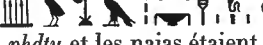
 Ce détail ajoute à la vraisemblance de l'explication que j'ai cru pouvoir donner du rite. Si je ne me trompe, on faisait assister en effigie l'adversaire du dieu à la recherche feinte du tombeau pour le duper, « pour égarer la marche du Mauvais à la nécropole », , ainsi qu'il est exposé dans un des textes précités.

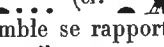
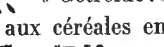
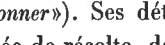
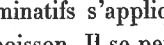
J'ai signalé en débutant qu'à côté des formules de type funéraire, qui prédominent, d'autres, jusqu'à présent en petit nombre, ont un caractère exclusivement agraire. Il y en a un exemple remarquable au temple d'Edfou. La scène est la même. Le roi dit à Horus et à Hathor, en leur amenant les veaux : ⁽¹⁾ « Je me suis rendu à ton aire, image de Râ, et j'ai conduit les veaux à tes grains, un cordeau lié à leurs pattes ; leurs noms (sont?) dans les quatre *b.t*⁽²⁾. J'ai abattu⁽³⁾ les reptiles *phdty* et les najas avec le *šwh* ; (?) d'or des serpents sacrés⁽⁴⁾ ; j'ai coupé leur tête, j'ai coupé leur queue pour faire le grain en . . . »⁽⁵⁾. Le personnage faisant fonction de bouvier est qualifié de ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 168.

⁽²⁾  Le mot  qui paraît être le même, est rapproché de  et traduit « Heiligtum? » au *Wörterbuch*, t. I, p. 176. Le texte ne nous apprend rien de plus précis, quant à la nature du lieu, si ce n'est qu'il était en rapport avec les veaux prenant part au *hwy bhs* et qui, suivant le rituel, étaient assimilés aux Mesou Hor ou placés sous leur dépendance. Le nombre des *b.t* correspond à celui des animaux.

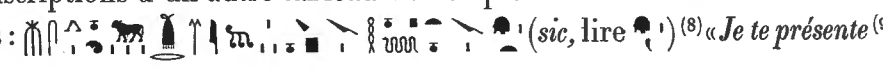
⁽³⁾ , omis par les lexiques, est à rapprocher de , « abattre et dépecer un animal », cf. *Wörterbuch*, t. III, p. 442.

⁽⁴⁾ Le passage  est obscur. Il s'agit, je pense, de l'instrument au moyen duquel (≡) les reptiles *phdty* et les najas étaient détruits. Les éléments , peuvent être disjoints, l'un étant le nom de la matière dont l'objet était composé, l'autre l'épithète qui le qualifiait : le « *šwh* » d'or des serpents sacrés ». L'absence de déterminatif et le pluriel — peut-être abusif, — rendent l'identification incertaine. J'incline à croire qu'il désigne le bâton, long (*Edfou*, pass.) ou court (*Dendara*, t. I, pl. LXXV, t. IV, pl. CCLXXII), terminé par une tête de serpent, que le conducteur des veaux tient à la main. Il devait avoir un emploi particulier, car le personnage est muni également d'un bâton tordu, fait probablement d'une branche d'arbre grossièrement façonnée, qui lui servait pour guider ses bêtes, , ainsi qu'il est exposé dans un texte cité plus loin. Le *šwh* serait une sorte de verge magique en or qui frappait de mort les reptiles nuisibles et devait en partie son nom à la tête de serpent dont elle était ornée.

⁽⁵⁾  Mot de sens inconnu. Le contexte ne permet pas d'en établir la valeur, conditionnée pour celle de  (cf.  « Getreide? », *Wörterbuch*, t. III, p. 349), qui est elle-même incertaine et semble se rapporter aux céréales en général mais peut aussi bien signifier « récolte, moisson », comme  (dérivé de  « moissonner »). Ses déterminatifs s'appliquent indifféremment aux termes relatifs aux céréales ou exprimant l'idée de récolte, de moisson. Il se peut donc que le membre de phrase doive se traduire : « pour faire la récolte des grains ». La terminologie propre aux travaux des champs est encore incomplètement définie, surtout pour la période ptolémaïque, où le vocabulaire technique s'est enrichi de mots de formation nouvelle, souvent synonymes, ou empruntés à des textes anciens aujourd'hui disparus.

⁽⁶⁾ *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 168.

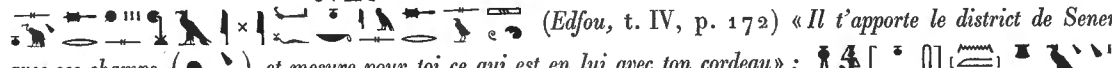
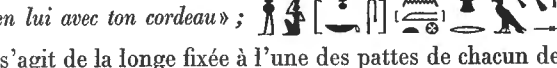
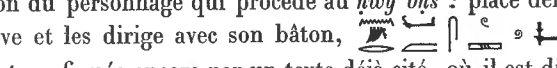
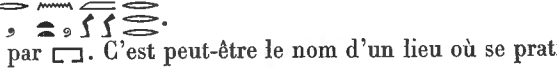
«Horus judicieux⁽¹⁾ qui garde⁽²⁾ ses chèvres et active le veau qui foule l'aire». Il est celui qui  ⁽³⁾ «empoigne par la longe⁽⁴⁾ et conduit au bâton les veaux, le maître du bktsnm⁽⁵⁾, prince des vaches ušb, le bouvier riche en troupeaux (mm-mn), approvisionné⁽⁶⁾ de grains dans une infinité d'aires (spy)». Les textes concernant Horus se rapportent à la prospérité des champs, et le dieu rappelle au roi les bienfaits qu'il lui accorde en retour de ses services :  ⁽⁷⁾ «Je nourris tes jeunes gens, j'alimente tes veaux et tes troupeaux, dont on ne connaît pas le nombre».

Pareil concept se manifeste, moins absolument peut-être mais avec une netteté suffisante, dans les inscriptions d'un autre tableau du temple d'Edfou. Le conducteur des veaux dit à Horus :  (sic, lire ) ⁽⁸⁾ «Je te présente⁽⁹⁾

⁽¹⁾  est généralement considéré comme le patron des troupeaux. Le roi faisant l'offrande du lait (Edfou, t. III, p. 125) est appelé  «fils de la vache Hesat, prince des vaches wšb (vaches laitières?), héritier d'Horus ip-ib».

⁽²⁾  forme récente de  «pâtre, berger».

⁽³⁾ Op. cit., t. III, p. 168-169.

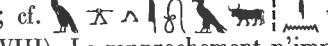
⁽⁴⁾  est rendu par «zusammenballen, Bausch» au Wörterbuch, t. IV, p. 75. Il a aussi le sens de «corde, cordeau» et est synonyme de , comme il résulte de la comparaison des textes suivants :  (Edfou, t. IV, p. 172) «Il t'apporte le district de Senem avec ses champs () et mesure pour toi ce qui est en lui avec ton cordeau» ;  (op. cit., t. V, p. 107). Il s'agit de la longe fixée à l'une des pattes de chacun des veaux. L'inscription où le mot se trouve décrit l'action du personnage qui procède au hwy bhs : placé derrière les quatre bêtes, il tient la corde qui les entrave et les dirige avec son bâton, . L'équivalence de šws et de wšr est confirmée encore par un texte déjà cité, où il est dit que les veaux ont une corde liée à leurs pattes : .

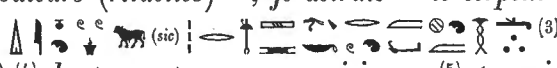
⁽⁵⁾ Bktsnm forme apparemment un tout déterminé par . C'est peut-être le nom d'un lieu où se pratiquait l'élevage du bétail. Je ne connais pas d'autre exemple de cette expression. Il est possible qu'elle se compose de plusieurs mots.

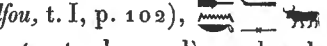
⁽⁶⁾  ne figure pas dans les lexiques. Ce mot est je crois identique à , qui n'a pas encore été relevé non plus et se trouve aussi dans une scène représentant le hwy bhs. Le dieu donne au roi des vaches  pour  son  de  (Edfou, t. V, p. 87). Si, comme je le pense,  a ici le sens d'aire, wkm doit se traduire par «approvisionner, pourvoir, fournir» ou par quelque chose d'approchant.

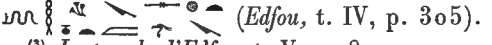
⁽⁷⁾ Le temple d'Edfou, t. III, p. 169.

⁽⁸⁾ Op. cit., t. V, p. 87.

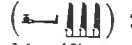
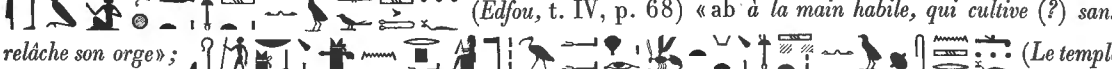
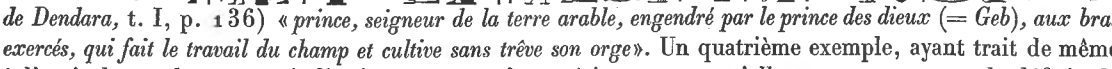
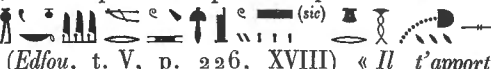
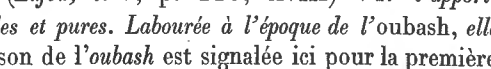
⁽⁹⁾ Le sens «Ehrfurcht bezeugen» attribué à  (Wörterbuch, t. II, p. 142) n'est pas applicable au cas présent, où il a plutôt celui de  ; cf.  (P. E. NEWBERRY, Beni Hasan, t. I, pl. XXXV, et El Bersheh, t. I, pl. XVIII). Le rapprochement n'implique d'ailleurs nullement l'hypothèse d'un rapport d'origine entre les deux verbes,  devant probablement se transcrire msb et non ms.

les veaux aux couleurs (rituelles)⁽¹⁾ ; je détruis⁽²⁾ le serpent hnp et lui coupe la tête». Le dieu répond :  ⁽³⁾ «Je te donne des vaches ušb pour cultiver⁽⁴⁾ la terre et pour approvisionner⁽⁵⁾ ton aire de grains».

⁽¹⁾ Litt. : «pourvus de couleurs» ; cf.  (Edfou, t. I, p. 102),  (op. cit., t. I, p. 78 ; Le mammisi d'Edfou, p. 145). Je pense qu'il faut entendre par là que la robe des quatre veaux avait la couleur prescrite par le rituel. Les animaux prenant part au hwy bhs avaient toujours le pelage noir, blanc, roux et tacheté.

⁽²⁾ Le verbe , qui ne figure pas dans les lexiques, est apparenté à  et à  :  (Edfou, t. IV, p. 305).

⁽³⁾ Le temple d'Edfou, t. V, p. 87.

⁽⁴⁾ L'expression , de rencontre assez rare, n'a pas été signalée jusqu'à présent. Elle se présente sous une graphie légèrement différente dans deux tableaux relatifs à l'offrande du champ () :  (Edfou, t. IV, p. 68) «ab à la main habile, qui cultive (?) sans relâche son orge» ;  (Le temple de Dendara, t. I, p. 136) «prince, seigneur de la terre arable, engendré par le prince des dieux (= Geb), aux bras exercés, qui fait le travail du champ et cultive sans trêve son orge». Un quatrième exemple, ayant trait de même à l'agriculture, donne une indication un peu plus précise, encore qu'elle ne permette pas de définir de façon absolument positive la signification de ce terme :  (sic)  (Edfou, t. V, p. 226, XVIII) «Il t'apporte la campagne mrw, parfaite de places (?), avec ses céréales belles et pures. Labourée à l'époque de l'oubash, elle produit (litt. : met au monde) ce qu'elle porte pour toi». La saison de l'oubash est signalée ici pour la première fois. Elle correspond sans nul doute à l'époque à laquelle on procédait au labour et aux semailles des terres à céréales, comme il ressort des passages cités, d'où se dégagent les données suivantes : 1° le  se rapporte au travail de la terre arable,  ; 2° il se pratiquait à l'aide de vaches,  (sic)  ; 3° l'opération avait lieu durant une période appelée  ; 4° elle est en relation avec la production de l'orge,  ; et des céréales en général, . — La mention des vaches laisse peu de latitude pour son interprétation. Ces animaux constituaient toujours l'attelage de la charrue qui, on le sait, était employée à la fois pour le labour et l'enfouissement des semences (P. MONTEY, Scènes de la vie privée, p. 183 ; cf. le paragraphe du rituel concernant le labourage du champ d'Osiris, col. 60 et seq.) ; sauf pour le dépiquage, on ne les utilisait point pour les autres travaux agricoles, d'ailleurs fort peu nombreux, où l'emploi du bétail était nécessaire. Aussi, le sens de «cultiver» paraît-il convenir le mieux, en gros, à , sous la réserve, toutefois, qu'il faut peut-être le limiter à la seule culture des céréales, dont la période appelée  aurait marqué la durée. Les exemples du mot étudié sont encore beaucoup trop peu abondants pour permettre de formuler une opinion définitive. En effet, l'interprétation proposée, pour vraisemblable qu'elle soit, reste incertaine ; car le déterminatif  et son suppléant  n'évoquent aucunement l'idée de labourage ou d'ensemencement. Les variantes ,  d'autre part, donneraient à penser que l'expression est composée de deux éléments,  et . La cassure qui, dans la seconde, isole le  de ses compléments, n'a pas fait disparaître de signe intercalaire, — je l'ai vérifié sur place ; la leçon est en fait identique dans les deux cas. Traduit à la lettre,  signifierait «ouvrir (creuser) le bassin», sens a priori inapplicable à l'un quelconque des passages cités, et singulièrement à , à moins que ce ne soit un terme de terroir, un idiotisme propre au vocabulaire des agriculteurs, appliqué au labourage et aux opérations connexes. L'hypothèse est défendable. Une autre explication peut être aussi envisagée. Il s'agirait d'une de ces fautes graphiques consacrées par l'habitude, qui ont fait joindre sans raison à certains signes les compléments dont ils sont accompagnés dans des mots d'emploi courant. Ainsi, le nom d'un petit naos portatif servant au transport des statues divines pendant les cérémonies religieuses est écrit , à côté de . Mais ce qui rend cette conjecture fragile, c'est que , , seraient dépourvues de déterminatif. Il paraît plus raisonnable de s'en tenir à la précédente, du moins provisoirement.

⁽⁵⁾ Voir p. 662, n. 6.

La pratique d'un rite *hwy bhs* de caractère agraire est donc formellement attesté par les textes. Ce rite, semble-t-il, devait accompagner celui de la moisson figuré dans les édifices religieux du Nouvel Empire⁽¹⁾, et dont la représentation conventionnelle et, en partie, le formulaire, intitulé ⁽²⁾, ⁽³⁾, ⁽⁴⁾, sont gravés sur les murs des temples d'Edfou, de Dendara et d'Esna. Il s'agit du dépiquage des grains exécuté par quatre veaux⁽⁵⁾, en présence du dieu, auquel la première gerbe avait été déjà offerte. Au préalable, et à l'imitation sans doute de ce qui se passait au moment du dépiquage réel, l'aire était purgée symboliquement des reptiles qui pouvaient s'y être glissés, les terrains de culture étant d'ordinaire infestés de serpents qui trouvaient un abri dans la récolte encore sur pied ou dans les meules, après la moisson. L'officiant usait à cet effet, comme je l'ai montré, d'une sorte de baguette magique en or portant à son extrémité une tête de serpent sacré.

La cérémonie était-elle distincte de l'autre du même nom, au cours de laquelle on simulait la recherche du tombeau d'Osiris? La question s'est déjà posée pour le *st; mr-t*, qui présente aussi un double aspect. Il est difficile d'y répondre avec pertinence. Quelques indices semblent marquer un lien commun; ils ne permettent pas de voir s'il est fondamental ou s'il y a eu contamination ultérieure. C'est ainsi que dans une représentation du *hwy bhs* du type funéraire, fait en présence d'Amon-Râ ithyphallique, , le  « taureau chef des taureaux », c'est-à-dire Min, le dieu dit au roi, qui amène les veaux :                                       

—•••⁽¹⁾. Le roi, représentant du dieu, est ⁽²⁾. L'« image d'Horus qui conduit les veaux dans Héliopolis et est [en (forme de)] Min dans son reposoir »; il ⁽³⁾ « conduit le veau dans Héliopolis (en (forme de)) Min sur son reposoir ». L'assimilation d'Amon et d'Horus à Min de Coptos est un fait relevé depuis longtemps. Le dieu est alors nommé ⁽⁴⁾, ⁽⁵⁾, et ⁽⁶⁾ « Min roi, Horus vigoureux », ⁽⁷⁾ « Min roi, Horus vigoureux, résidant à Edfou, fils d'Osiris, né d'Isis, héritier parfait d'Ounnofer, celui qui lève le bras »; ⁽⁸⁾ « Horus qui s'est fait semblable à Min par sa vigueur », ⁽⁹⁾ « Min-Hor qui lève le bras »; parfois, dans la dernière forme, il est simplement désigné par le nom de ⁽¹⁰⁾ « Horus fils d'Isis, fils d'Osiris ».

Le titre de « hry-t; du seigneur des vaches wp-t » étant en rapport avec la fonction remplie par le roi à l'imitation de Min, il ne peut faire doute que le était ce dernier. Il est précisé d'ailleurs, dans une formule relative au qu'Horus fils d'Isis, c'est-à-dire Min en l'occurrence, est ⁽¹¹⁾ la « forme sacrée du seigneur des vaches wp-t ». Plusieurs dieux avaient leur hry-t; qui était leur représentant « sur terre », entre autres un Horus patron des laboratoires où l'on fabriquait les onguents et parfums sacrés, ⁽¹²⁾, et Shou, ⁽¹³⁾; un prêtre appelé était présent à la fête de la moisson célébrée à Thèbes, en l'honneur de Min, au mois de pachons ⁽¹⁴⁾. Le pharaon était le « hry-t; d'Horus » ⁽¹⁵⁾. A Dendara, il est qualifié de ⁽¹⁶⁾ « hry-t; de sa Régente » (= Hathor).

⁽¹⁾ Op. cit., t. I, p. 404.

⁽²⁾ Op. cit., t. II, p. 86.

⁽³⁾ Op. cit., t. I, p. 404.

⁽⁴⁾ Op. cit., t. I, p. 390.

⁽⁵⁾ H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 136-137.

⁽⁶⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 397.

⁽⁷⁾ Op. cit., t. I, p. 405.

⁽⁸⁾ Op. cit., t. I, p. 391.

⁽⁹⁾ Op. cit., t. I, p. 390, 408.

⁽¹⁰⁾ Op. cit., t. I, p. 404, 405 et 407.

⁽¹¹⁾ *Le temple de Dendara*, t. I, p. 115.

⁽¹²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 100. Le « maître du laboratoire » était appelé aussi .

⁽¹³⁾ Op. cit., t. VI, p. 270. Le surnom de *Hh nb hhw* est donné à Shou dans une représentation de l'offrande () du () op. cit., t. VI, p. 170.

⁽¹⁴⁾ Pour ce prêtre, voir H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 212-213, et *Le personnel du dieu Min*, p. 80.

⁽¹⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 47. La traduction « le vivant (?) d'Horus » que M. Gauthier, s'inspirant de l'interprétation « auf Erden Lebender » empruntée au *Wörterbuch*, t. III, p. 136, a donnée du titre (Les fêtes du dieu Min, p. 213), est évidemment inexacte. Il faut s'en tenir au sens littéral des mots hry-t; « sur terre ».

⁽¹⁶⁾ *Le temple de Dendara*, t. II, p. 140.

Quelque-uns des textes précités rappellent que Min avait fait, en qualité d'Horus, le *hwy bhs* pour son père Osiris, à Héliopolis; les animaux employés en la circonstance provenaient de son écurie, ⁽¹⁾, comme le remarque l'officiant. Il est appelé d'autre part ⁽²⁾ « Min le grand (?) qui élargit la marche ⁽³⁾ des quatre veaux ».

La mention d'Héliopolis se rapporte à la forme funéraire du rite accompli par Horus, identifié à Min, qui ensevelit son père dans cette ville, ⁽⁴⁾; celle des veaux de l'étable de Min qui y participaient rend manifeste l'unité de cette pratique; dans ses deux aspects différents et sa nature agraire originelle.

Régnant sur une région réputée pour la fertilité de son sol ⁽⁵⁾, il était naturel que Min devînt de bonne heure une divinité agricole ⁽⁶⁾. Le rapprochement que les Grecs en ont fait avec leur dieu Pan prouve à quel point les choses de la vie des champs tenaient de place dans son culte; il confirme un état de fait fort ancien. La fête de la moisson, qui s'est perpétuée jusque sous Caracalla ⁽⁷⁾, était présidée par Min, à Thèbes, dès les Ramessides et sans doute bien avant eux. A ce moment, le dieu était assimilé depuis longtemps à Horus. Il portait déjà le nom de au début du Moyen Empire ⁽⁸⁾, nom qui indique une modification profonde de la doctrine antérieure. C'est, je pense, environ cette époque, après que Min eût emprunté les attributs propres à Horus fils d'Isis, vengeur de son père, dont la personnalité est intimement liée à nombre de pratiques funèbres, que le rite de la « conduite des veaux », jusqu'alors agraire, prit un sens funéraire. Il est encore difficile de se faire une idée exacte de la fiction par laquelle les théologiens ont expliqué la fusion de deux rites en principe aussi différents; mais il est clair que le second est en rapport avec l'enterrement d'Osiris, auquel Horus avait procédé en personne ⁽⁹⁾, et qu'il a été associé postérieurement à l'autre. Il marque l'étape la plus récente de l'évolution du dogme de Min. Le dieu, à ce moment, devient un Horus. Il fut dès lors toujours considéré comme tel. Ce que les textes indigènes nous apprennent au sujet de cette assimilation est confirmée par les auteurs grecs. Plutarque écrit que les

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 287.

⁽²⁾ Fl. PETRIE, *Athribis*, pl. XXXI, col. 8.

⁽³⁾ doit probablement se lire *swsh nmt*. remplace ici , de même que dans plusieurs textes déjà cités.

⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 287.

⁽⁵⁾ Cf. op. cit., t. IV, p. 176, XIX; t. V, p. 110, XIX, et *Le temple de Dendara*, t. I, p. 94.

⁽⁶⁾ Sur le caractère agraire de Min, voir H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 231 et suiv.

⁽⁷⁾ L'empereur est représenté coupant la gerbe, au temple d'Esna (LEPSIUS, *Denkm.*, Abt. IV, pl. 102). La même scène se trouve à Edfou et à Dendara (E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 384, 393; t. VI, p. 280-281; *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 69).

⁽⁸⁾ Cf. la stèle de la XIII^e dynastie publiée par K. PIEHL, *Inscr. hiérog.*, 1^{re} série, pl. XV.

⁽⁹⁾ Voir ci-dessus, p. 653, n. 6 et p. 649, n. 2.

Egyptiens τὸν μὲν οὖν Ὡρον εἰώθασι καὶ Μῖν προσαγορεύειν ⁽¹⁾ « ont l'habitude d'appeler Horus Min ». Suidas ⁽²⁾ s'exprime de même : τὸ ἄγαλμα τοῦ Πριάπου, τοῦ Ὡρου παρ' Αἰγυπτίοις κεκλημένον « la statue de Priape [= Min] est appelé Horus par les Egyptiens ». Cet Horus est celui qui, suivant Plutarque ⁽³⁾, enleva à Typhon sa force et son activité et dont la statue, à Coptos, le représentait tenant « dans l'une de ses mains le membre viril de Seth », le  figuré sous les traits habituels de Min ithyphallique au naos d'Amasis du musée du Louvre. Etienne de Byzance donne la description d'une des statues du même dieu à Panopolis : « Il y a aussi une grande statue (ἄγαλμα) du dieu, dont le phallus en érection a environ sept doigts; elle tient un fouet de la main droite et en frappe la lune. On dit que cette idole (εἰδωλον) est celle de Pan » ⁽⁴⁾.

M. Gauthier a soutenu, après W. Max Müller, « que Min ne devint un dieu de la végétation qu'à la suite de son identification avec Osiris, le dieu agraire par excellence, en qui était personnifiée la force sans cesse créatrice de la nature ». Il trouve une « preuve irréfutable » de ce rapprochement « réel et intime » dans le « fait que Min était représenté, lors de la célébration de la fête thébaine de sa « sortie » par un taureau coiffé du diadème propre à Osiris » ⁽⁵⁾. L'argument n'a aucune valeur. Il s'inspire d'un symbolisme un peu sommaire et facile, auquel manque ici l'appui nécessaire des textes. Le taureau Apis ⁽⁶⁾, la vache Hathor ⁽⁷⁾ et les vaches célestes ⁽⁸⁾ ont de même les plumes  pour coiffure. Min les porte également, en sa forme léontocéphale, dans une des chambres de Sokaris, au temple d'Edfou. Il est présenté à la fois comme dieu protecteur de la végétation et comme défenseur d'Osiris :                        ⁽⁹⁾ « Min qui est dans le temple de Sokaris fait prospérer le champ ⁽¹⁰⁾ pour lui chaque année, lève le bras contre l'ennemi et repousse l'infâme de la maison d'Ankharouti » ⁽¹¹⁾.

⁽¹⁾ De Is. et Osir., 56.

⁽²⁾ S. v. Πριάπος.

⁽³⁾ De Is. et Osir., 55.

⁽⁴⁾ De urbibus et populis, s. v. Πανὸς πόλις.

⁽⁵⁾ Les fêtes du dieu Min, p. 238.

⁽⁶⁾ LANZONE, *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CC, 2.

⁽⁷⁾ Op. cit., pl. CCXXI-CCXXIII.

⁽⁸⁾ Vignette du chap. CXL du *Livre des morts*, LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. LXX.

⁽⁹⁾ Le temple d'Edfou, t. I, p. 181, et t. XI, pl. CCLXXIX.

⁽¹⁰⁾ Le mot *hsp* est susceptible ici d'interprétations différentes. Il a pu être pris dans sa valeur habituelle de terrain cultivé ou celle de , terme qui se rencontre dans les épithètes de Min et dont M. Gauthier (op. cit., p. 231 et suiv.) a tenté d'expliquer le sens particulier. Mais il est également possible, en raison du lieu où l'inscription est gravée, qu'il soit fait allusion à la cuve-jardin, , , , , dans laquelle on mettait germer, pendant les mystères osiriens du mois de Khoiak, l'orge qui devait former l'image du Khenti Amentit.

⁽¹¹⁾ Ankharouti est un des nombreux surnoms d'Osiris.

Cette double intervention exercée en faveur d'Osiris a son équivalent dans le rite de la « conduite des veaux », tout à la fois agraire et funéraire institué en l'honneur du même dieu. Ici et là, son auteur est  également appelé  et  le Min qu'une glose du chapitre XVII du *Livre des morts* définit ainsi :      ⁽¹⁾ « Min, c'est Horus, vengeur de son père Osiris ».

L'identité de Min et d'Osiris, dont on a cru donner la preuve irréfutable, est logiquement impossible. Leur assimilation n'a pu précéder ni suivre celle de Min avec Horus, qui est totale, car elle aurait eu pour conséquence de confondre en un même personnage Osiris et son propre fils. Il n'y a d'ailleurs pas la plus faible affinité entre Min et Osiris. Que celui-ci ait été une divinité agraire, nul ne songerait à le contester, encore qu'il faille s'entendre sur l'idée très particulière que les Egyptiens avaient de sa nature. Elle est excellemment exposée dans un ostracon du musée du Caire :             ⁽²⁾, « Tu es le père et la mère des humains; ils vivent de ta respiration et se [nourrissent] ⁽³⁾ des chairs de tes membres ». Les chairs du dieu sont les céréales dont il avait inventé la culture. En souvenir de ce grand bienfait, une coutume fort ancienne, encore en usage au temps de Diodore de Sicile, voulait que les premiers épis de la récolte lui fussent offerts, et les paysans battaient une gerbe de blé en invoquant Isis qui, selon la même tradition, avait découvert le blé et l'orge à l'état sauvage ⁽⁴⁾. La notion exprimée dans l'ostracon du Caire est assez souvent traduite dans les textes ptolémaïques, et parfois en termes particulièrement frappants; mais on y chercherait vainement, aussi bien que dans la littérature religieuse antérieure, la plus minime trace de cette union intime dont parle M. Gauthier. Min et Osiris n'ont jamais eu le moindre trait commun sur le plan où il a cru pouvoir les réunir. Le premier est un dieu de la génération universelle; l'autre est la substance même des céréales dont vivent les hommes. Il             ⁽⁵⁾ « produit les grains avec l'eau ⁽⁶⁾ qui est en lui pour faire vivre les

⁽¹⁾ LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. VII, l. 12.

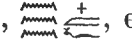
⁽²⁾ A. ERMAN, *Ä. Z.*, t. XXXVIII, p. 31.

⁽³⁾ Le sens du verbe détruit est assuré par celui du contexte.

⁽⁴⁾ DIODORE DE SICILE, I, XIV.

⁽⁵⁾ Le temple de Dendara, t. I, p. 101; t. II, p. 160; Le temple d'Edfou, t. IV, p. 218.

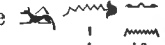
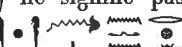
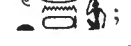
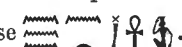
⁽⁶⁾ « L'eau qui est en lui » doit s'entendre au sens de  qui s'applique en général à toute substance issue d'un dieu (cf.      ). Mais il est possible que, jouant sur les mots, on ait associé cette conception, dans le cas présent, à celle de l'eau qui sort du corps d'Osiris assimilé au Nil, très vieille croyance en particulière faveur à l'époque tardive. Les deux interprétations se rejoignent d'ailleurs : le « Nil, père des dieux, nourrit les deux terres avec ses *rdw ntr* »,        ^(sic)        (Le temple de Dendara, t. II, p. 151), et l'eau du fleuve est elle-même l'émanation d'Osiris :        « cette libation qui sort du Nou est l'humeur divine issue d'Osiris » (Le temple d'Edfou, t. II, p. 141).

pât et les rekhit»; c'est le dieu nourricier dans le sens le plus absolu. Les représentations d'Osiris momiforme recouvert d'une abondante végétation d'épis sont beaucoup moins, sans doute, des symboles de résurrection que l'illustration du concept de l'unité de la matière corporelle du dieu et des céréales, qui faisait de la divinité bienfaisante — l'« Etre bon » — une victime livrant généreusement son corps aux hommes pour leur assurer l'existence. L'inscription gravée auprès d'une de ces figures, à Philæ ⁽¹⁾, dit :  ⁽²⁾ « C'est le mystère qui n'est pas connu produit par l'eau de l'inondation » ⁽³⁾. Elle est à rapprocher du texte déjà cité. Ce mystère impénétrable est la transmutation de la substance divine en grains opérée par l'action du liquide qui est en Osiris, , et dont l'écoulement passait aussi pour donner naissance au flot de l'inondation annuelle, source de toute vie.

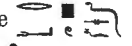
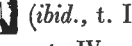
Cette conception se rattache à une doctrine probablement assez répandue et très ancienne, qui s'est fixée en dernier lieu sur Osiris aux temps plus récents. Elle a laissé peu de traces, sauf en ce qui concerne celui-ci, nombre de divinités ayant perdu progressivement leur caractère originel par suite d'influences diverses. En un cas du moins, elle est clairement indiquée. Harsamtaoui ⁽⁴⁾, en effet, semble avoir eu, dans un passé lointain, des attributions analogues à celles d'Osiris. Son culte tenait encore une place importante à Tentyris pendant la période gréco-romaine. Il y était vénéré alors en qualité de dieu solaire ⁽⁵⁾; mais les textes d'une scène relative au rite de la moisson de l'orge font une brève allusion à un fait entièrement étranger à son rôle habituel. Il y est exposé que  ⁽⁶⁾ « la néoménie de pakhons ⁽⁷⁾ arrache l'orge de ses chairs ». La précision des termes ne laisse point place à l'équivoque; de même qu'Osiris, Harsamtaoui apparaît comme un dieu faisant don

⁽¹⁾ BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, pl. XL. Ce n'est pas une représentation du tombeau d'Osiris, comme on l'a cru (A. MORET, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 101, fig. 8). Cette image pourrait tout au plus faire songer au moule du Khenti Amentit figuré conventionnellement après la germination de l'orge; mais il ne s'agit sûrement pas de lui, car le personnage est coiffé du nemès et non de la couronne blanche, comme l'était le Khenti Amentit.

⁽²⁾ BÉNÉDITE, *op. cit.*, p. 125.

⁽³⁾ La traduction qui en a été donnée : « Ceci est la forme de celui qu'on ne peut nommer (Osiris) surgissant de l'eau qui renouvelle sa vie » (A. MORET, *op. cit.*, p. 92-93), est impossible. Elle ne respecte ni le lexique ni la grammaire. Il est presque superflu de remarquer que  ne signifie pas « ceci est la forme de celui qu'on ne peut nommer » dont l'équivalent approximatif serait ; que  ne signifie pas « surgir »; enfin que  est une des nombreuses expressions par lesquelles on désignait l'eau de l'inondation, alors que la traduction précitée suppose .

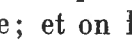
⁽⁴⁾ Il ne doit pas être confondu avec son homonyme, le dieu enfant, fils d'Hathor et d'Horus d'Edfou.

⁽⁵⁾ Il est Râ lui-même  (*Dendara*, t. II, p. 164),  (*ibid.*, t. II, p. 184); l'image divine de Râ,  (*ibid.*, t. II, p. 188); l'effigie de Râ,  (*Mammisi d'Edfou*, p. 78).

⁽⁶⁾ *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 69.

⁽⁷⁾ Époque à laquelle la fête de la moisson était célébrée.

aux hommes de sa propre substance métamorphosée en grains. Cette simple phrase lui restitue sa physionomie primitive, foncièrement différente de celle qu'il a prise en devenant une divinité solaire. Le souvenir de son état antérieur ne s'est jamais aboli complètement, malgré cette transformation profonde. Sur les cinq représentations du rite de la moisson que j'ai relevées dans les temples gréco-romains, trois sont consacrées à Harsamtaoui ⁽¹⁾. Elles témoignent de la survivance d'une croyance traditionnelle rebelle à l'usure des siècles, bien que, de longue date, on l'eût reportée tout entière sur Osiris, devenu le seul représentant de la doctrine appliquée autrefois à plusieurs dieux.

Lorsque l'on tente l'analyse des avatars successifs de Min, les divergences qui le séparent d'Osiris se révèlent plus nombreuses encore. C'est une divinité complexe en qui trois entités absolument hétérogènes se confondent. Le véritable Min est d'origine étrangère. Après avoir supplanté par droit de conquête le dieu appelé  Kamoutef, dont il prend les attributs caractéristiques et le nom, qu'il joint au sien,  ⁽²⁾ il est à son tour incorporé au cycle osirien en qualité de fils d'Isis et d'Osiris, vengeur de son père; et on le nomme dès lors , , .

Il apparaît déjà comme un Horus à une époque très reculée. Les nombreux hymnes gravés dans la chambre qui lui est consacrée au temple d'Edfou, et qui, pour la plupart, sinon tous, remontent au Moyen Empire ou sont peut-être même antérieurs, le présentent comme tel. Un passage de l'un d'eux se retrouve dans une stèle de la XIII^e dynastie conservée au Musée de Parme ⁽³⁾. Il est particulièrement intéressant en ce qu'il laisse entrevoir comment certains éléments d'un très ancien mythe, complètement étranger à celui de Min, ont été incorporés par la suite dans sa propre légende, qu'ils ont fini par défigurer en y occupant une place prépondérante :

A ⁽⁴⁾.  
B ⁽⁵⁾.  Ptolémée IV 

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 384; t. VI, p. 280; *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 69.

⁽²⁾ A Thèbes, où il s'est installé plus tard, il annexe de même à son nom celui d'Amon, le dieu local, tout en conservant l'épithète de Kamoutef qu'il portait à Coptos : .

⁽³⁾ LANGE, *Ein liturgische Lied an Min*, dans *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wissenschaften*, 1927, p. 331-338. H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 329, note 1.

⁽⁴⁾ *Loc. cit.*

⁽⁵⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 391.

une race conquérante qui avait choisi le faucon comme représentant de l'être suprême. L'image de cet oiseau s'est introduite dès lors dans l'iconographie sacrée, prenant place également auprès du vieux symbole indigène  parmi les signes hiéroglyphiques pour écrire ou déterminer le mot « dieu » (, , ) et les noms divins.

Kamoutef de Coptos devint ainsi un Horus. Il n'avait du reste, à ce moment, rien de commun avec Horus fils d'Isis et d'Osiris, pas plus que l'Isis dont il est question n'est celle qui appartient au cycle osirien. Le double rapprochement, déjà constaté au début du Moyen Empire, s'est accompli presque automatiquement, sans que les théologiens semblent même s'être souciés de son invraisemblance fondamentale, quand le culte d'Osiris, qui n'avait cessé de progresser, se fut étendu au pays entier pour devenir une sorte de religion nationale se superposant aux cultes locaux ⁽¹⁾. Il semble vraisemblable, d'autre part, que l'expression , « sa mère », appliquée à l'Isis associée à Kamoutef, ait eu originairement un sens figuré et abstrait, dont on a tiré par la suite une image plus directe. La compagne d'Amon thébain a pour nom  « la mère ». On a relevé, il y a longtemps, le caractère impersonnel de ce nom ⁽²⁾. Amon ayant été assimilé très tôt à Min-Kamoutef, il faut peut-être voir dans cette Mout la survivance de la « mère » avec laquelle Kamoutef a procréé le soleil. Citant Platon, Plutarque dit que le philosophe avait coutume de donner à la matière les noms de « mère », de « siège et de base de la création » ⁽³⁾. Ne convient-il pas ici de comprendre le mot  de cette manière ? Dans le concept originel, cette « mère » serait une sorte de personnification artificielle de la matière primordiale encore brute et inerte, sans forme définie, fécondée par l'acte générateur préluant à la naissance du monde. La raison qui avait conduit à faire de Min-Kamoutef un Horus fils d'Osiris et d'Isis devait fatalement entraîner à voir une Isis dans la « matière » qualifiée de  et associée à l'œuvre créatrice réalisée par le dieu. Le rapprochement était facilité par l'opinion, rapportée aussi par Plutarque, selon laquelle « Isis est la partie féminine de la nature apte à recevoir toute génération » ⁽⁴⁾. L'interprétation jouait en somme sur les sens attachés à la fois au terme  « mère » dans le vocabulaire philosophique et le langage courant. Les deux idées se rejoignent et se complètent, en définitive,

⁽¹⁾ Par un enchaînement d'idées difficile à saisir, mais sous l'influence évidente de la suprématie exercée par le dogme osirien, presque tous les vieux Horus, quelles qu'aient été leurs caractéristiques individuelles dans le passé, se transformèrent en Horus fils d'Osiris et d'Isis à une époque encore imprécise, sans doute très ancienne. Ils conservèrent néanmoins leur personnalité antérieure. Ainsi, Haroëris est donné à la fois comme fils de Nouit et comme fils d'Osiris et d'Isis, dans les textes ptolémaïques. Les deux versions, qui s'opposent, sont confirmées par Plutarque : pour lui, le dieu est de même fils de Rhéa-Nouit et de Kronos-Geb (*De Is. et Osir.*, 12), et fils d'Osiris et d'Isis, lesquels, croyait-on, s'étaient unis dans le sein de leur mère (*op. cit.*, 54).

⁽²⁾ G. MASPERO, *Et. de mythol. et d'archéol. égypt.* (Bibl. égyptol., t. II), t. II, p. 270.

⁽³⁾ *De Is. et Osir.*, 56.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, 53.

malgré leurs points de départ différents et leur opposition apparente. Le sens métaphysique inhérent au mot *mw-t* « mère » paraît être de la nature de celui du nom de  donné, à Dendara, à la « mère » de Min de Panopolis, , qualifiée également d'« Isis la grande, qui protège son fils Horus », , ,  ⁽¹⁾. Khentit Iabit signifie « celle qui est à l'orient ». La déesse symbolise le lieu où le soleil apparaît et où, lors de la création, Kamoutef, dont le rôle a été transféré à Min, a engendré l'astre qui dissipa les ténèbres du chaos. Elle est une de ces personifications artificielles de l'élément féminin primordial, d'abord mystérieux et anonyme, inventées ultérieurement par les théologiens lorsqu'ils voulurent expliquer l'acte créateur d'une façon moins abstruse, et qu'ils ont adjointes au démiurge, dans certaines cosmogonies locales, en leur donnant un nom adéquat à leur fonction ou qui s'adaptait le mieux au dogme primitif. L'identification du Khentit Iabit avec Isis tient au syncrétisme qui a ramené à celle-ci la plupart des déesses-mères, par application du concept philosophique exposé par Plutarque ; et la « mère », expression d'abord mystique de la matière confuse où le créateur a déposé le premier germe de vie, prenant alors une forme concrète, est devenue la mère du dieu lui-même.

Il n'y a jamais eu assimilation totale entre Kamoutef et Min, mais alliance ou, plus exactement, subordination et absorption partielle du premier par le second, qui a pris son apparence et réuni son nom au sien,  ⁽²⁾, comme il l'a fait plus tard pour Amon thébain, son voisin, , à qui il a transféré sa forme empruntée et le nom du dieu dont il la tenait,    . Certains auteurs ont tendance à voir dans  une simple épithète de Min ou d'Amon. Il s'agit bien du nom d'un dieu dont l'existence est fréquemment attestée et qui a conservé sa personnalité indépendante, même après qu'on l'eût associé à Min, puis au groupe Min-Amon. La preuve la plus claire en est que le grand prêtre d'Amon, à Thèbes ; Româ, était à la fois      « smati de Kamoutef » et     « premier prophète d'Amon » ⁽³⁾. On a dit aussi de ce dieu qu'il « semble n'être qu'une adaptation d'un dieu plus ancien, Min, de Coptos » ⁽⁴⁾, et encore, à propos de la qualité de « Taureau de sa mère », donnée à celui-ci, qu'elle paraît être « un titre du soleil renaissant

⁽¹⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 23.

⁽²⁾ Peut-être cette dualité permet-elle d'expliquer l'appellation de ,  donnée à la ville et au nome de Coptos ? La traduction « ville des deux faucons », admise par quelques-uns, ne s'impose nullement ; le mot « dieu » s'écrit déjà  dans les Textes plus anciens. Le nom du grand prêtre de Coptos,     qui figure au texte géographique d'Edfou (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 338) est une forme duelle également. Il semble permis d'en inférer la présence, dans cette localité, de deux divinités participant à un culte commun. Il n'est pas inutile de noter que le grand prêtre de Kamoutef s'appelait   *smati*.

⁽³⁾ G. LEFEBVRE, *Inscriptions concernant les grands prêtres d'Amon Romê-Roï et Amenhotep*, p. 19, 32, 42 et 44.

⁽⁴⁾ Et. DRIOTON et J. VANDIER, *Les peuples de l'Orient méditerranéens*, t. II, *L'Égypte*, p. 70.

chaque matin de la déesse-ciel qu'il avait fécondée la veille»⁽¹⁾. J'ignore sur quels témoignages écrits cette double appréciation s'appuie. Les textes qui me sont connus ne la confirment point. Kamoutef n'est nullement un titre, mais le nom même de la divinité — qui n'est pas solaire — dont Min s'est approprié postérieurement la fonction.

Autant qu'il paraît, Kamoutef est historiquement le plus ancien représentant de la divinité adorée à Coptos. Au contraire, Min, le « noir de peau », ⁽²⁾, n'est pas originaire d'Égypte. Il est venu d'Éthiopie ou, ce qui est plus probable, du pays de Pount, en un temps fort lointain, pendant ou à la fin de l'époque néolithique vraisemblablement, amené sans doute par quelque tribu émigrée du sud-est, qui s'établit dans la région de Coptos, après en avoir, peut-être, subjugué la population. Le souvenir de son habitat antérieur ne s'est jamais perdu. On en relève la trace, dès le Moyen Empire, dans la stèle C 30 du Musée du Louvre. Beaucoup plus tard, Min est appelé encore ⁽³⁾ « l'adolescent étranger » (*h; s-ty*)⁽⁴⁾ de Coptos⁽⁵⁾. De même, Min-Râ de Panopolis est dit ⁽⁶⁾ « dieu étranger »⁽⁷⁾. C'est surtout dans les textes ptolémaïques que l'on trouve les plus fréquentes et plus claires allusions à son origine. Il est, y est-il dit, ⁽⁸⁾ « l'homme de l'est, dispensateur⁽⁹⁾ des merveilles de Pount », 

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 71.

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 166.

⁽³⁾ CHAMPOLLION, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. III, pl. CCXII (= H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 190). La traduction de M. Gauthier (*op. cit.*, p. 192), « jeune homme de Coptos », est incomplète. Elle ne rend pas compte de .

⁽⁴⁾ Cf.  et var., *Wörterbuch*, t. III, p. 236.

⁽⁵⁾ Cf. A. SCHARFF, *A. Z.*, t. LXII, p. 93 : « Wüstenknaube von Koptos ». M. Scharff compare cette qualification à celle de  (stèle romaine n° 22.489 de Berlin) et de  (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 265) données à l'empereur Hadrien et à Ptolémée VI en raison, évidemment, de leur nationalité étrangère.

⁽⁶⁾ FL. PETRIE, *Athribis*, pl. XVIII.

⁽⁷⁾ M. J. H. Walker a laissé le nom en blanc dans la traduction qu'il a faite de l'inscription où il figure, *op. cit.*, p. 18.

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 404.

⁽⁹⁾ Citant ce passage, M. H. Gauthier a cru devoir corriger  en  et traduire « apporter » (*Les fêtes du dieu Min*, p. 183-184). Si parfois, dans des phrases analogues, le premier signe est en effet remplacé par le second (*Edfou*, t. I, p. 110, 393, 425), la faute en revient au graveur, qui n'a pas compris le texte ou n'a pas su différencier la forme des deux animaux. D'autres exemples, où le mot est écrit avec tous ses éléments consonantiques, permettent de rétablir la leçon correcte : ^(sic)  (*Edfou*, t. II, p. 56), ^(sic)  (*op. cit.*, t. II, p. 85),  (A. MARIETTE, *Dendarah*, t. I, p. 23; collationné sur l'original),  (E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. V, p. 79). Ces variantes montrent en même temps, par la présence des déterminatifs  et  placés après  *by*, que les termes *sr* et *by* forment une expression composée employée comme épithète. Le dieu est qualifié ainsi dans les scènes où il reçoit en offrande l'oxyde métallique vert et l'antimoine dont on fabriquait les fards pour les yeux, ou l'encens (*anti*), produits importés du pays de Pount; il en est

⁽¹⁾ « l'homme de l'est, le madjai de la Terre du dieu », ⁽²⁾ « le bon madjai du pays de l'est », ⁽³⁾ « le bon madjai du pays de l'est, grand dispensateur des merveilles de Pount », ⁽⁴⁾ « dispensateur des merveilles de Pount, bon madjai des contrées orientales ». Il ⁽⁵⁾ « parcourt le désert en bon madjai de Pount ». Le roi, lorsqu'il lui est comparé, à l'occasion de l'offrande des deux fards noir et vert, est appelé ⁽⁶⁾ « dispensateur des merveilles de Pount comme celui qui est sur son estrade » (= Min); ⁽⁷⁾ ^(sic) « dispensateur des merveilles de Pount comme le Coptite »; ⁽⁸⁾ « fils de Serti-bia, qui explore (?) les carrières comme le Coptite et parcourt les mines en sa forme ».

Je citerai encore quelques variantes curieuses : ⁽¹⁰⁾, ⁽¹¹⁾, ⁽¹²⁾. La lecture *m' dy* de  ressort clairement de la comparaison des passages suivants : ⁽¹³⁾ et ⁽¹⁴⁾ « Min, madjai de Pount, (Nai voyageur?) qui parcourt Tarti »⁽¹⁵⁾.

parfois de même pour le roi, son représentant sur terre, lorsqu'il présente ces matières pendant les cérémonies religieuses. Le sens de  *sr* est encore mal défini. Les auteurs du *Wörterbuch* le définissent prudemment par « Verbum » (t. IV, p. 190). Je pense que ce verbe peut être rapproché du copte *cwp*, « distribuer, dispenser, propager, répandre », Min jouant le rôle de distributeur, de répartiteur des richesses de son pays d'origine. Nous savons par d'autres textes que l'on voyait en lui non seulement le protecteur des expéditions qui se rendaient dans les districts miniers du désert arabe, mais encore celui des caravanes transportant les produits en provenance des ports de la mer Rouge. Coptos, où il était vénéré, a toujours été, si haut que l'on remonte, le principal entrepôt des marchandises importées de l'Arabie et de la côte des Somalis.

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 84. Il s'agit ici du roi assimilé à Min, à qui il offre les sachets de fards vert et noir.

⁽²⁾ *Ibid.*, t. I, p. 425.

⁽³⁾ *Ibid.*, t. I, p. 399-400.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. II, p. 202. Le titre est donné cette fois à Horus d'Edfou, « fils d'Osiris », assimilé sans doute à Min.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, t. I, p. 396.

⁽⁶⁾ *Le temple de Dendara*, t. III, p. 182.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. IV, p. 267.

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 425.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. III, p. 144.

⁽¹⁰⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. V, p. 79.

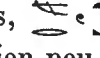
⁽¹¹⁾ *Le temple de Dendara*, t. I, p. 38, V.

⁽¹²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 94.

⁽¹³⁾ *Loc. cit.*

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, t. III, p. 172.

⁽¹⁵⁾ Tarti (var. , ) est le nom d'une région productrice d'encens, voisine ou faisant partie du pays de Pount; cf. H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. VI, p. 45.

Ces signes rappellent singulièrement le déterminatif du mot  *mw* « chasseur », avec lequel, cependant, il n'a pas d'affinité apparente dans les textes qui précèdent. Le *mw* et le *m'd;y* sont au reste assez souvent cités côte à côte. Il s'agirait donc d'individus de condition sociale voisine ou qui utilisaient le chien soit dans l'exercice de leur profession, soit dans les circonstances ordinaires de la vie. Le passage du papyrus Anastasi IV :  (1), où l'on a cru trouver la preuve que le *madjai* était un chasseur (2) n'est point concluant. La traduction qui en a été donnée : « *die Jäger kommen zum vorschein, und das Gebiet der Antilopen wird umzingelt* » (3), assigne à  un sens fortement suspect. Le texte me paraît corrompu. Il faut lire, je crois,  et traduire : « *les madjai se rendent au district des gazelles, au désert* ». Il est bien peu vraisemblable, d'ailleurs, que le *mw* et le *m'd;y* aient exercé un métier semblable puisque, comme je viens de le dire, ils sont parfois mentionnés ensemble dans le même texte. Un scribe admoneste en ces termes un de ses collègues, dont il réproche la conduite, indigne d'un lettré :

 (4)

« On me dit que tu abandonnes les lettres ; que tu vas, que tu fuis, que tu délaisses les lettres à pleines jambes (5), comme les chevaux le manège (?) (6). Ton cœur s'agite ; tu te comportes

(1) Pap. Anastasi IV, X, 5.

(2) H. BRUGSCH, *Dictionn. hiérog.*, t. II, p. 631. A. H. GARDINER, *Egyptian hieratic texts*, p. 39*, note 4.

(3) H. BRUGSCH, *loc. cit.*

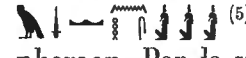
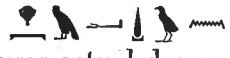
(4) Pap. Anastasi IV, II, 4-7 ; duplicata dans le papyrus Koller II (II, 2-5). Cf. A. H. GARDINER, *op. cit.*, p. 85-86.

(5) Litt. : « de ton plein de tes jambes ».

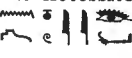
(6) Le sens du mot égyptien est inconnu. Je le traduis par « manège (?) », comme ont fait Brugsch (*Dictionn. hiérog.*, t. IV, p. 1706) et Maspero (*Du genre épistolaire*, p. 29), parce qu'il semble que l'auteur de la lettre ait voulu mettre en parallèle les écarts de son collègue négligeant ses travaux et l'ardeur avec laquelle les chevaux fuient le lieu où ils sont soumis au dressage.

comme l'oiseau àkhi. Ton oreille reste sourde. Tu ressembles à un âne qui reçoit des coups ; tu es semblable à un bubale en fuite. Tu n'es (pourant) pas un chasseur (1) du désert, (ni) un madjai de l'ouest ! Ne sois pas sourd ; car, qui n'est pas attentif, on le châtie ! » (2).

L'auteur de la lettre distingue entièrement le chasseur du *madjai*, encore qu'il les unisse dans le même sentiment de dédain. Ils sont à ses yeux les représentants du type d'homme indiscipliné et fruste dont la conduite ne doit inspirer que mépris au lettré respectueux de son rang et attaché à ses devoirs.

Pris au sens absolu, *madjai* désigne l'habitant de la région appelée , située probablement au Soudan, mais dont la position et les limites ne sont pas encore exactement connus (3). La stèle C 30 du Louvre met cette contrée en rapport avec Min, . Le pays Madja — le « pays Madja des nègres » (4),  — a fourni dès l'Ancien Empire des contingents à l'armée du pharaon. Par la suite, on y recruta des troupes de police, les , que nous trouvons installées en diverses villes de l'Égypte à partir de la XVIII^e dynastie. Il y en avait précisément un détachement en garnison à Coptos ; son chef est représenté au tombeau de Menkheperâsenb,  (5). Leur rôle semble avoir été assez semblable à celui du corps actuel des gardes-côtes, composé en majeure partie de Soudanais, et dont les postes occupent certains points stratégiques des frontières égyptiennes. Le nom a perdu ainsi progressivement sa valeur proprement ethnique pour prendre, au cours du temps, la signification de « soldat », avec laquelle on le retrouve dans le copte *ματοί*.

Si le goût marqué par le Madjai pour le métier des armes a conduit à faire de son nom le synonyme de soldat, son comportement naturel à l'état primitif, alors qu'il obéissait au seul instinct ancestral des hommes de sa race, a fait attacher à ce même nom un autre sens également typique. C'est à celui-ci que la qualification donnée à

(1) Brugsch, citant ce texte, a rendu  par « Jäger » (*op. cit.*, t. VI, p. 594), le comparant à , qu'il rattache à la racine  (*op. cit.*, t. VI, p. 678), « voir, observer, regarder attentivement ». M. Gardiner (*op. cit.*, p. 39*) l'interprète de même. Le rapport étymologique se justifie par le fait que le chasseur suit le gibier à la piste, dans le désert, et que l'acuité de la vision est pour lui une nécessité professionnelle. Il est du reste accusé par les variantes , ,  (ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. II, p. 218, et *Die Belegstellen*, t. II, p. 318).

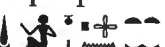
(2) Litt. : « on lui fait (donne) de la main » ; on le frappe.

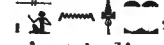
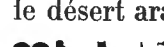
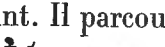
(3) L'état de la question est exposé en bref dans H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 27.

(4) W. MAX MÜLLER (*Asien und Europa*, p. 112, et *Egyptological researches*, t. II, p. 57) a émis l'opinion très juste — reprise ensuite par M. G. FARINA (*Aegyptus* t. VI, p. 40 et suiv.) — que le terme *nhšy* ne s'applique pas seulement aux nègres, au sens ethnologique, mais encore à toutes les races dont le teint était plus foncé que celui des Égyptiens. Il s'agirait en somme de l'ensemble des habitants de la région à laquelle les anciens donnaient le nom d'Éthiopie, la  des Égyptiens, et qui comprenait la Nubie, le Soudan et l'Abyssinie.

(5) K. SETHE, *Urk. des Alten Reichs*, p. 101.

(6) K. SETHE, *Urk. des 18. Dynastie*, t. III, p. 931.

Min se rapporte. Le dieu est appelé madjai de Pount, ou de Taneter, madja des pays d'Orient; il circule dans le désert en bon madjai de Pount; comme tel il parcourt le pays de Tarti ⁽¹⁾. Le terme *madjai* n'a plus ici de signification géographique strictement précise. Il est appliqué à tout individu pratiquant un genre de vie analogue à celui auquel les gens du pays Madja se livraient habituellement, ce qui l'a fait comparer à ceux-ci. On a le sentiment qu'il s'agit d'un de ces nomades qui, de temps immémorial, ont erré dans le désert oriental et servaient de guides ou faisaient escorte aux caravanes chargées des produits apportés des contrées lointaines du sud. Il n'y a point de rapport local entre le Madja et le Pount. Aussi, à moins de supposer, hypothèse bien peu vraisemblable, qu'une fraction du peuple madja se soit fixée sur le territoire de Pount, auquel cas l'expression  pourrait présenter une certaine analogie avec , ou que le pays Madja ait fait partie du Pount, et rien ne permet de le croire, doit-on inévitablement admettre que le mot madjai a été détourné en la circonstance de son sens ethnique formel.

La preuve en est fournie par le déterminatif  donné parfois à  ⁽²⁾. L'emploi de ce signe est limité. Il accompagne d'ordinaire les mots désignant des gens qui, par métier ou par état naturel, mènent une vie errante: le pasteur  qui, en Orient, est souvent un bédouin, et surtout le nomade en général, ; on ne s'en sert jamais lorsque l'on parle d'un habitant du pays Madja ou des mercenaires recrutés dans la même région. Ainsi qu'on l'a vu, le Madja est présenté comme un homme de l'est, , ou des pays orientaux, , c'est-à-dire des territoires désertiques situés entre la rive droite du Nil et la mer Rouge, le désert arabe. Il répartit les « merveilles » de Pount. Il parcourt le désert, , et explore les mines ⁽³⁾, , de même que les nomades de l'est se livrent encore parfois à l'exploitation clandestine de certains gisements miniers déjà connus des anciens, dans les parages du Gêbel Zabâra. Tout cela peut s'appliquer fort bien à un bédouin nubien, à un de ces caravaniers qui assuraient le transport des marchandises entre le Pount et les entrepôts de Coptos, soit directement de la côte des Somalis, par voie de terre, ce qui expliquerait la mention de Pount dans l'expression *m'd;y n Pwnt*, soit en partant d'un des ports de la mer Rouge, auxquels Bérénice ⁽⁴⁾, Qoséir (le Port blanc, Leukos limen) et Myos Hormos ont succédé à une époque plus récente.

⁽¹⁾ Voir ci-dessus, p. 677, note 15.

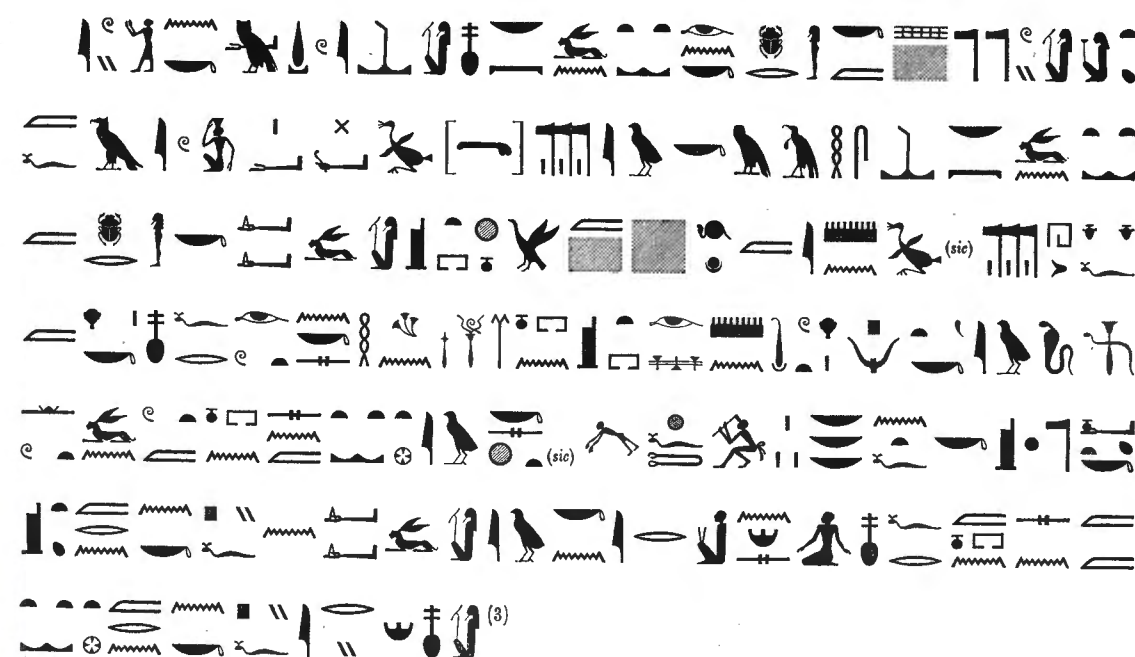
⁽²⁾ Cette forme intéressante est omise par les dictionnaires.

⁽³⁾ On sait que Min était le dieu protecteur des carrières et des mines du désert arabe.

⁽⁴⁾ Il y a, dans le petit temple, très ruiné, de Bérénice, un bas-relief représentant l'empereur Tibère faisant l'offrande à Min.

La graphie , dans , et ses variantes, , donnent une impression directe de l'idée que l'on se faisait du dieu dans le concept primitif. L'homme hirsute représenté par le premier signe montre un bédouin madjai dans son équipement habituel. Devant une partie de sa subsistance à la chasse, le nomade, comme le chasseur, , employait le chien pour dépister et forcer le gibier; il lui servait aussi pour écarter de la caravane ou de son campement les animaux dangereux ⁽¹⁾. Il n'est pas indifférent de marquer en passant que le Pount, fréquenté par les Madjai, fournissait des chiens, , d'une race appréciée sans doute, puisqu'ils figurent parmi les animaux envoyés de ce pays en Egypte ⁽²⁾.

L'origine étrangère de Min est fixée d'autre part de façon formelle. On a déjà relevé que le dieu nubien Arihemsnefer (Arensnouphis), à qui Ptolémée Philopator et le roi éthiopien Ergamène ont élevé un petit temple à Philæ, portait aussi les titres de  Un texte, dont l'intérêt n'a peut-être pas été mis suffisamment en valeur, l'identifie avec Min et le dieu Dedoun adoré à Semneh, en Nubie.



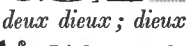
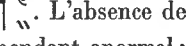
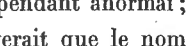
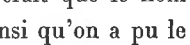
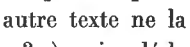
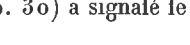
⁽¹⁾ Les bergers utilisaient également les chiens. Des pâtres conduisant un troupeau de bœufs sont accompagnés d'un de ces animaux (Percy E. NEWBERRY, *Beni Hasan*, t. II, pl. XVII). Un slougi est couché devant un berger au repos (L. BORCHARDT, *Drei Hieroglyphenzeichen*, dans *Ä. Z.*, t. XLIV, p. 78, fig. 3).

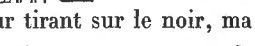
⁽²⁾ E. NAVILLE, *The temple of Deir el Bahari*, t. IV, pl. LXXIV; K. SETHE, *Urk. der 18. Dynastie*, t. II, p. 329. Le déterminatif, qui est à demi effacé, figure seulement dans la copie de Sethe.

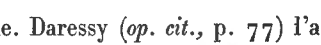
⁽³⁾ G. DARESSY, *Légende d'Arihems-Nefer à Philæ*, dans *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVII, p. 76-77.

«Gloire à toi, bon Madjai, seigneur de Pount, qui as fait ta transformation dans le nome des deux dieux⁽¹⁾ en Fay-â⁽²⁾, mâle des dieux. Tu es au pays nègre⁽³⁾, seigneur de Pount, en ta forme de Dedoun[...]⁽⁴⁾ continuellement, en Amon, mâle des dieux, dont le cœur est apaisé par ton beau visage⁽⁵⁾. On te fait un sehou⁽⁶⁾ à l'intérieur de (ta?) résidence. L'OEil d'Horus établi sur ton front, tu es florissant, étant à Bigéh. Tu abats⁽⁷⁾ tous les adversaires de ton père Osiris et de ta mère

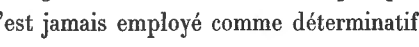
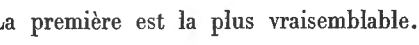
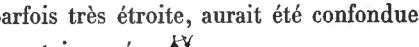
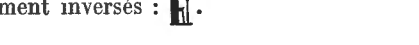
⁽¹⁾ Daressy (*op. cit.*, p. 79) a rapproché ce nom de celui du district oriental du X^e nome de la Haute-Egypte, appelé Antœopolite par les Grecs. La mention de Min, désigné par son épithète habituelle, *f3y-c*, montre qu'il ne peut être question que du V^e nome, ou de sa métropole, Coptos.

⁽²⁾ Cette épithète caractéristique de Min n'a pas été reconnue par Daressy. Il a traduit  par «tu as fait la transformation dans le nome des deux dieux; dieux et déesses ont le bras levé» (*op. cit.*, p. 99). Le groupe  est complémentaire de . L'absence de pluriel ne permettrait du reste pas l'interprétation donnée. Ce déterminatif semble cependant anormal; il devrait être  ou . La forme , si l'inscription est correcte, prouverait que le nom géographique fait allusion à un dieu et à une déesse, et non à deux divinités mâles, ainsi qu'on a pu le croire jusqu'à présent. Il convient d'accueillir cette variante avec réserve, car aucun autre texte ne la confirme, à ma connaissance du moins. M. H. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 30) a signalé le lieu sous le nom de  sans toutefois le situer.

⁽³⁾ Daressy traduit : «tu es comme un nègre». Bien que, dans quelques cas,  soit employé à la place de  pour désigner un individu de race noire ou de couleur tirant sur le noir, ma version est je crois préférable, chacune des formes empruntées par le dieu étant mise en rapport avec le nom du lieu où il la revêtait : il est (Min-) *fay-â* à Coptos; Dedoun au pays nègre, c'est-à-dire en Nubie, Arihemsnefer à Bigéh.

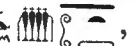
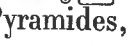
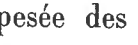
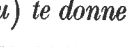
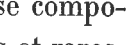
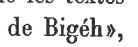
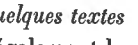
⁽⁴⁾ La courte lacune qui coupe ce passage le rend difficilement intelligible. Daressy (*op. cit.*, p. 77) l'a compris de la façon suivante : «Tu es comme un nègre, seigneur de Pount; en ta forme de Doudoun ton lieu de résidence est (Philæ), (paraissant) chaque jour pour Amon, génération des dieux». Ainsi qu'en plusieurs autres points du texte, il a séparé les phrases de façon arbitraire, et les restitutions qu'il a faites sont peu vraisemblables. Il ajoute, dans sa traduction, un pronom après . Cette addition semble nécessaire, de même que plus loin, également à la suite du même mot. Le sens probable, mais très approximatif, me paraît être : «Le (ou : ton) lieu de pose est à [x], continuellement, en Amon, mâle des dieux»; autrement dit, en termes plus clairs; «Le lieu où tu te poses continuellement en Amon, mâle des dieux, est à [x]». La localité dont le nom est détruit ne peut être Philæ, où Amon n'a jamais tenu une place importante. Il s'agit apparemment de Thèbes; et Amon, qui y règne, a le cœur calmé en voyant Min, le bon Madjai, prendre son apparence. Les deux dieux sont en effet étroitement confondus dans cette ville, qui est leur séjour permanent.

⁽⁵⁾ Daressy : «Son double cœur se réjouit de la face belle». Il faut lire *hr ib*. Le premier *h* dépend de *hr*, qu'il détermine.

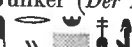
⁽⁶⁾ Le texte est fautif. Il porte , ce que Daressy a rendu par «grand mât», à tort du reste, puisque le qualificatif  devrait normalement suivre  qui, au surplus, n'est jamais employé comme déterminatif de *shn*. Deux corrections sont possibles :  et . La première est la plus vraisemblable. La présence de  l'impose en quelque sorte; la hutte, qui est parfois très étroite, aurait été confondue avec un . Les éléments du signe mal reproduit seraient simplement inversés : .

⁽⁷⁾ Lire .

Isis, en ce tien nom de Dedoun, et tu es le compagnon du bel accroupi dans Bigéh⁽¹⁾, en ce tien nom d'Arihemsnefer⁽²⁾.

Cette inscription, située à la limite septentrionale de la terre nubienne, fournit d'importantes précisions sur la nature du «bon Madjai». Telle que les habitants du pays dont il était originaire la concevaient. Il est à la fois, selon les lieux où il se manifeste, Min, Dedoun, Amon et Arihemsnefer, divinités proprement nubiennes ou recevant les honneurs du culte en Nubie : Dedoun à Semneh; Amon à Napata et à Méroé; Arihemsnefer à Bigéh. Au dire de Strabon, les Ethiopiens de Méroé adoraient Hercule, Pan, Isis et un autre dieu d'importation barbare⁽³⁾. Diodore de Sicile cite Isis, Pan, Hercule et Jupiter⁽⁴⁾. Min, désigné sous le nom de Pan par les Grecs, figure dans ces énumérations. C'est le bon Madjai présenté dans le texte de Philæ comme la personnification de Dedoun, qui est au pays nègre. Sous ce nom et cette forme, il abat les ennemis de son père Osiris et de sa mère Isis, acte accompli, on l'a vu, par Min en sa qualité d'Horus fils de ces mêmes divinités et vengeur de son père, . L'identité est donc complète. Elle s'affirme par d'autres traits. Dedoun est un dieu nègre et Min est appelé , le «noir»⁽⁵⁾. , «Dedoun qui réside en Nubie», était connu en Egypte dès le temps des Pyramides, , , , , . Il assiste en compagnie d'Horus à la pesée des matières précieuses apportées par l'expédition envoyée au pays de Pount par la reine Hatshepsitou⁽⁷⁾. Il est le dispensateur des aromates : , , , , . ⁽⁸⁾ «Le parfum de Dedoun est pour toi, adolescent du Midi; il (le dieu) te donne sa résine senter». Min distribue, lui aussi, les «merveilles» de Pount, qui se composaient, pour la plus grande part de substances aromatiques d'espèces variées et rares.

⁽¹⁾ Le «bel accroupi dans Bigéh» est, semble-t-il, Osiris qui, selon une tradition à laquelle les textes gréco-romains font allusion, avait été caché par Isis et Nephthys dans «sa haute montagne de Bigéh», , où le Nil du sud prenait naissance (cf. E. CHASSINAT, *Etude sur quelques textes funéraires de provenance thébaine*, dans *Bull. de l'Inst. fr.*, t. III, p. 159 et suiv.). Ce peut être également le dieu Nil, qu'un bas-relief du temple de Philæ représente accroupi dans cette même montagne. Les deux conjectures ne s'opposent nullement. Le fleuve passait en effet pour sourdre du corps d'Osiris, qui dès les premiers âges a été considéré comme un dieu nilotique.

⁽²⁾ Dans la dernière phrase du texte, qui a été publiée par M. H. Junker (*Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, p. 39), d'après une photographie, le nom du dieu est écrit . L'omission de la petite lacune dans la copie de Daressy fait craindre que le passage mutilé dont il a été question à la p. 682, note 4, n'ait subi une amputation semblable du fait de l'éditeur, ce qui ajouterait encore à l'incertitude de la restitution, celle-ci étant conditionnée en grande partie par l'étendue de la cassure.

⁽³⁾ *Géogr.*, XVII, II, 3.

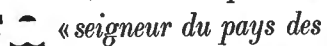
⁽⁴⁾ *Bibl. Hist.*, III, 8.

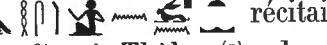
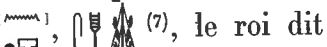
⁽⁵⁾ M. Gauthier a cité plusieurs monuments où il a le visage peint en noir (*Les fêtes du dieu Min*, p. 202).

⁽⁶⁾ K. SETHE, *Pyramidentexte*, § 994.

⁽⁷⁾ E. NAVILLE, *The temple of Deir el Bahari*, t. III, pl. LXXXI.

⁽⁸⁾ K. SETHE, *op. cit.*, § 1017.

Amon, divinité souveraine en Haute-Nubie, et avec qui Min se confond à Thèbes, est appelé  « seigneur du pays des Madjai, prince de Pount » dans l'hymne du Musée du Caire ⁽¹⁾. Il y est dit encore :  ⁽²⁾ « lorsqu'il vient de Pount, le riche de parfums, il se rend au pays des Madjai, le beau de visage qui vient du Pays du dieu ». On retrouve dans la stèle C 30 du Louvre, cette fois appliquée expressément à Min, une partie de ce passage de l'hymne :  « riche de parfums, il descend du pays Madja, honoré en Nubie ».

Le dieu, en ses différents noms, est mis invariablement en rapport avec la Nubie, Madja — qui en faisait partie — et Pount. C'est donc dans cette vaste région qu'il faudrait placer le lieu d'où il passa en Egypte. Il y a de bonnes raisons de croire qu'il était adoré par les Madjai, dont le territoire peut être approximativement situé entre la seconde et la troisième cataracte, semble-t-il ⁽³⁾. Mais le berceau de son culte doit être plutôt cherché au Pount même ⁽⁴⁾. Certaines constatations portent du moins à le supposer : un nègre de Pount,  récitait en présence de Min pendant la célébration de sa grande fête à Thèbes ⁽⁵⁾; des hommes de race noire, habitants de Pount peut-être, Nubiens en tout cas, grimpent aux cordages du *shn* dressé devant lui ⁽⁶⁾, symbole qui lui est exclusivement réservé et dont l'origine est évidemment liée à la sienne. Dans une des représentations de cette cérémonie rituelle, appelée , , le roi dit au dieu : « je t'amène les  » ⁽⁸⁾ « grands chefs du Kensit ⁽⁹⁾, du Qemati ⁽¹⁰⁾ et ceux du Pount ». Enfin, selon certains auteurs, le titre de « dieu bon de Pount »

⁽¹⁾ I, l. 4.

⁽²⁾ II, l. 4-5.

⁽³⁾ Schiaparelli (*Geogr. dell'Africa orientale*, p. 240, n° 168) l'a placé beaucoup plus au sud, entre Berber et Khartoum. Pour les diverses opinions exprimées à ce sujet, voir H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 27 et 65-66.

⁽⁴⁾ M. Gauthier, dans son ouvrage sur les *Fêtes du dieu Min*, p. 147, semble considérer ce point comme acquis. Les quelques allusions qu'il y fait çà et là ne sont pourtant accompagnées d'aucune preuve, et l'intérêt des textes cités ici, qu'il a connus sans doute, paraît lui avoir échappé.

⁽⁵⁾ H. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 200.

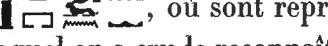
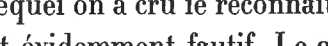
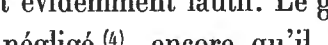
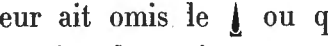
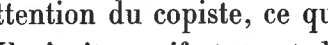
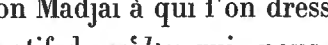
⁽⁶⁾ On trouvera dans H. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 147, un relevé des principales représentations connues de cette scène. Ainsi que le remarque M. Gauthier (*op. cit.*, p. 148, note 7), il n'y a nulle raison de supposer, comme on l'a fait (C. SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Egypte*, p. 210 et 304), que ce rite était en relation avec la fête de la « sortie » de Min.

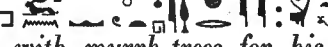
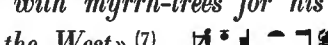
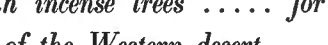
⁽⁷⁾ Cf. H. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 149.

⁽⁸⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 23.

⁽⁹⁾ La Basse-Nubie.

⁽¹⁰⁾ La Haute-Nubie (?). Cette contrée est assez souvent citée en même temps que le Pount; ce ne peut donc pas être le nom poétique de ce dernier pays, comme l'affirme W. Max Müller (*Asien und Europa*, p. 118).

aurait été donné à Min-Râ d'Akhmim ⁽¹⁾. Le fait doit d'autant plus retenir l'attention que le titre en question figurerait dans les inscriptions d'une chambre du temple d'Athribis ⁽²⁾ dénommée , où sont représentés les arbres à encens du pays de Pount. Le texte dans lequel on a cru le reconnaître se présente ainsi :  ⁽³⁾. Il est évidemment fautif. Le groupe  ne signifie rien; aussi les traducteurs l'ont-ils négligé ⁽⁴⁾, encore qu'il faille expliquer sa présence d'une manière ou d'une autre. Le début de la phrase doit être restitué ainsi :  , soit que le graveur ait omis le  ou que ce signe, endommagé ou peu visible, ait échappé à l'attention du copiste, ce qui est plus probable; il y a en effet un blanc devant le . Il s'agit manifestement de l'épithète *m'd;y nfr* donnée fréquemment à Min : « le bon Madjai à qui l'on dresse le *k; shm.t* ».  est non pas le mot « dieu », mais le déterminatif de *m'd;y* qui, nous l'avons vu, est déterminé de façon variable : .

Il n'est pas inutile de rectifier également une autre erreur qui, plus encore que celle qui vient d'être relevée, est susceptible de provoquer des conclusions fort éloignées de la vérité. Sir Fl. Petrie et M. Walker ont voulu trouver, par trois fois, dans les inscriptions du temple d'Athribis construit sous le règne de Ptolémée XIII Aulète, la mention d'un sanctuaire édifié au pays de Pount en l'honneur de Min ⁽⁵⁾. Voici ces textes et les traductions qui en ont été faites. Le premier fait suite au passage discuté précédemment :   ⁽⁶⁾ « and built the shrine in Punt, filling it with myrrh-trees for his mother, the mighty one, the eye of Horus, Reptyt, mistress of the West » ⁽⁷⁾.  ⁽⁸⁾  ⁽⁹⁾  « He as built a shrine in Ta-neter, filling it with incense trees for his mother, the mighty one, Reptyt, the eye of Horus, mistress of the Western desert for the purpose of establishing the shrine in Ta-neter. Heaven and earth rejoice (mfk) within the temple of Sekhet (or Reptyt) » ⁽¹⁰⁾. La troisième indication figurerait sur un linteau de porte, dont une reproduction photographique est donnée ⁽¹¹⁾, sans transcription ni traduction. Sir Fl. Petrie écrit à son

⁽¹⁾ FL. PETRIE-J. H. WALKER, *Athribis*, p. 18. H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 149.

⁽²⁾ L'Atripe des Coptes, près de Sohag, dans le IX^e nome de la Haute-Egypte.

⁽³⁾ FL. PETRIE, *op. cit.*, pl. XVIII.

⁽⁴⁾ FL. PETRIE, *op. cit.*, p. 18. H. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 150.

⁽⁵⁾ « The bands [of inscription] refer to Min, lord of Panopolis, and to building a temple to him in Punt, and dedicating trees to Reptyt », *op. cit.*, p. 8.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, pl. XVIII.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, p. 18.

⁽⁸⁾ La copie porte .

⁽⁹⁾ Cette partie du texte, qui est mutilée, a été mal déchiffrée.

⁽¹⁰⁾ *Loc. cit.*

⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, pl. XIX.

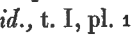
sujet : « Pl. XIX. Photographs of (1) the listel of Auletes, over the Western doorway of the square chamber south of the Punt Chamber, again mentioning a temple in Punt.... »⁽¹⁾. Le texte est gravé derrière l'image du vautour de Nekhebit; il ne renferme pas la moindre allusion à un temple quelconque et se lit :  « Nekhebit d'Eileithyaspolis, faucon femelle divin, maîtresse de Pount ».

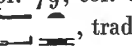
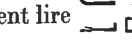
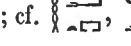
Les deux premiers textes sont les inscriptions dédicatoires du « Lieu de Pount », ou « Lieu du Taneter », consacré à Min dans le temple de Repit. Le fait a complètement échappé aux interprètes. Les inscriptions de cette sorte sont rédigées ordinairement d'une façon à peu près uniforme. On y lit successivement le nom du souverain fondateur de l'édifice ou sous le règne de qui la salle désignée a été décorée; ceux du dieu à laquelle cette salle est réservée et de celle-ci; enfin, le nom de la divinité principale du temple ou, comme ici, du monument lui-même. Une partie en est détruite, dans le cas présent; mais l'essentiel subsiste. Il est parfaitement clair : « [Ptolémée XIII Aulète] Min-Râ, seigneur d'Akhmim, haut de plumes, roi des dieux dans le temple de la Lune⁽²⁾, le bon madjai de Pount à qui l'on érige le *k; shm-t*; il (le roi) a construit un lieu de Pount planté d'arbres à myrrhe à sa mère, la Puissante, l'OEil d'Horus, Repit, à l'occident⁽³⁾ ». « Ptolémée XIII Aulète » son père Min-Râ, seigneur d'Akhmim, haut de plumes, roi des dieux dans le temple de la lune, dieu étranger, organisateur des régions désertiques, qui [foule] les Neuf arcs de ses sandales; il (le roi) a construit un lieu de Taneter planté de [.....] à sa mère, la Puissante, Repit, l'OEil d'Horus à l'occident, ..., qui enrichit son *h;t*⁽⁴⁾ de toutes choses bonnes pour établir un lieu de Taneter (à) Mafek-herit, à l'intérieur du temple de Repit ».

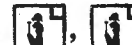
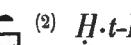
La précision de ces textes rend inexplicable l'erreur commise par M. Fl. Petrie. Il ne s'agit pas d'un temple situé au pays de Pount, mais d'une chambre, probablement à ciel ouvert, du temple d'Athribis, appelée  et , où étaient plantés des arbres à myrrhe de Pount. Elle était réservée à Min et faisait partie du sanctuaire édifié en l'honneur de Repit, la compagne du même dieu à

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 8.

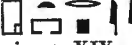
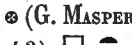
⁽²⁾  =  (cf. H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 47).

⁽³⁾ Ce nom alterne avec celui de « Repit l'OEil d'Horus à l'occident ». Semblable épithète est également donnée à Sekhmet dans le même temple :  (op. cit., pl. XVI). Il semble assez probable que Repit, qui est léontocéphale, était considérée comme un doublet de Sekhmet. Repit paraît être, d'ailleurs, plutôt un surnom. Il désigne aussi Isis-Hathor, dont le temple, à Dendara, est appelé parfois  (A. MARIETTE, *Dendérah*, t. I, pl. 13)  (ibid., t. I, pl. 16)  (ibid., t. IV, pl. 79, col. 17).

⁽⁴⁾ Le mot , traduit « chamber (?) » par M. Walker (op. cit., p. 18) m'est inconnu. La graphie est sans doute fautive. Il faut vraisemblablement lire ; cf. , , *Wörterbuch*, t. III, p. 39 et 41.

Akhmim. Ce monument⁽¹⁾ a donné son nom ,  ⁽²⁾ *H-t-Rpy(.t)* à la ville d'Athribis⁽³⁾, *Ἁτρίβη*, *Ἀτρίβη*, *Λορήβη*, *ادريبيه*, *ادريبيه*⁽⁴⁾ des Coptes et des Arabes, connue aussi des Grecs sous celui de *Τρίφιον*⁽⁵⁾. Une inscription funéraire du Musée de Berlin publiée par F. Krebs le mentionne certainement. Il y est dit que la défunte « fut piquée par un scorpion dans le temple de Triphis situé près de la montagne », *π[α]γείσα γὰρ ὑπὸ σκορπίου ἐν τῷ πρὸς τῷ ὄρει Θριπιείῳ*⁽⁶⁾. L'éditeur, qui ignorait l'existence du temple de Repit d'Athribis, estime que le *Θριπιείον* est « un sanctuaire de la déesse Tripé, vénérée à côté de Min à Panopolis »; il serait encore mentionné, selon lui, comme *τῆς Τρίφιδος* dans une inscription de l'an 12 de Trajan, publiée par Lepsius⁽⁷⁾. Celle-ci, découverte à Akhmim, est mutilée au passage indiqué. Elle devait porter, d'après la restitution proposée par Letronne et depuis reconnue exacte : *[προσλάτ]ης Τρίφιδος καὶ Πανὸς Θεῶν [μυγίσλων]*⁽⁸⁾. Il est question de la déesse et non de son sanctuaire d'Athribis ou de celui qu'elle partageait avec Min à Panopolis, et dont une partie fut construite sous le règne de Trajan. L'identification du lieu cité dans l'épithète du Musée de Berlin est assurée par le détail topographique que celle-ci renferme : le sanctuaire de Triphis était proche de la montagne, *πρὸς τῷ ὄρει*, ce qui n'est pas applicable

⁽¹⁾ Il a été signalé et identifié par Wilkinson (*Manners and customs*, édit. Birch, t. III, p. 27), dans la première moitié du XIX^e siècle. Sir Fl. Petrie, à qui ce détail semble avoir échappé, s'en est attribué la découverte : « The principal result at Athribis is the finding of the temple of Auletes » (op. cit., p. 1).

⁽²⁾ Fl. PETRIE, op. cit., pl. XVIII, XXIV, XXVIII et XXX. Les formes  (G. MASPERO, *Rec. de trav.*, t. XXV, p. 23),  (G. DARESSY, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XIX, p. 143),  (Id., *Bull. de l'Inst. fr.*, t. XIII, p. 180), pour lesquelles aucune référence n'a été fournie, ne me sont pas connues d'autre part. Elles paraissent être fictives et avoir été imaginées pour appuyer théoriquement un rapprochement étymologique. M. H. Gauthier, qui les cite (*Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 108), n'indique pas non plus les textes originaux auxquelles elles ont pu être empruntées.

⁽³⁾ L'étymologie *hat-Tripé* a été suggérée la première fois par G. STEINDORFF, *Ä. Z.*, t. XXVIII, p. 52.

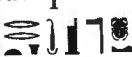
⁽⁴⁾ La dernière orthographe se rencontre dans le *Livre des perles enfouies*; cf. G. DARESSY, *Bull. de l'Inst. fr.*, t. XIII, p. 180.

⁽⁵⁾ Il figure sur une étiquette de momie rédigée en grec et en copte archaïque, où *ἀπὸ Τρίφιδος* est rendu par *τῆς ἡτρίβης* « la femme (de la ville) d'Atripé »; cf. G. STEINDORFF, op. cit., p. 50 et 52.

⁽⁶⁾ *Ä. Z.*, t. XXXII, p. 47, n° 36. Citant le texte de Berlin, M. H. Gauthier a écrit : « l'expression *τῆς δεκάτης Θριπιείῳ* (l. 8-9) suivie de *τῆς δεκάτης τοῦ Θῶνθ* (l. 9-10), le 10 Thoth, semble indiquer qu'il y avait dans la région un mois nommé *Θριπιείον*, ainsi désigné en l'honneur de Triphis » (*Bull. de l'Inst. fr. du Caire*, t. III, p. 167, note 2). Il n'y a nulle trace, dans l'inscription, du premier passage cité, et l'on ne s'explique pas par suite de quelle méprise M. Gauthier a pu l'y introduire. Le texte publié par Krebs porte : (l. 6) *Π[α]γείσα γὰρ* (l. 7) *ὑπὸ σκορπίου ἐν τῷ πρὸς τῷ* (l. 8) *ὄρει Θριπιείῳ τῆς δεκάτης* (l. 9) *τοῦ Θῶνθ τοῦ Λλῆ* (l. 10) *ὥρας εἰς μετήλλαξε τῆς ια*, « Piquée par un scorpion dans le temple de Triphis proche de la montagne, le 10 Thot de l'an 38, à la 5^e heure, elle a succombé le 11 ».

⁽⁷⁾ *Denkm.*, Abt. VI, pl. LXXV, n° 24.

⁽⁸⁾ LETONNE, *Rec. des inscr. gr. et lat. d'Égypte*, t. I, p. 112. Voir également, du même auteur, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte*, p. 199, et la note insérée dans N. L'HÔTE, *Lettres écrites d'Égypte*, p. 160.

aux monuments religieux d'Akhmim⁽¹⁾, mais seulement, dans la proche région, à ceux d'Athribis. Or, il est plusieurs fois question de la montagne de cette ville dans les manuscrits coptes. Il est dit dans l'un d'eux, à propos de l'apa Shenouté qu'il est « l'homme de la montagne d'Atrépé », ΠΑΠΤΟΥ ΝΑΤΡΗΠΕ⁽²⁾; dans un autre : ΑΜΗΙΤΗ ΕΤΑΠΑΝΤΗ ΝΩΕΝΟΥΤΕ ΜΠΤΟΥ ΝΑΤΡΗΠΕ⁽³⁾, « Venez au devant de Shenouté de la montagne d'Atrépé ». Le monastère fondé par le moine célèbre, le Couvent blanc, est situé un peu au nord d'Athribis, précisément au pied de la montagne. Un texte en indique la position par rapport à la localité la plus voisine : ΠΕ ΟΥΟΝ ΟΥΜΟΝΑΣΤΗΡΙΟΝ ΘΕΝ ΠΘΟΥ ΩΜΙΝ ΜΠΕΜΘΟ ΕΒΟΛ ΝΟΥΤΙΜΙ ΕΦΑΥΜΟΥΤ ΕΡΟΑ ΧΕ ΛΟΡΗΒΙ ΕΦΑ ΦΗ ΕΘΟΥΑΒ ΑΠΑ ΩΕΝΟΥΤ « il y a un monastère dans le nome d'Akhmim, en face d'une ville appelée Athrêbi; c'est celui du saint apa Shenouté »⁽⁴⁾. Suivant Aboû Sâlih, le corps du célèbre moine était conservé « dans un monastère, au sommet de la montagne appelée Adriba », في دير على الجبل المعروف بأدرية⁽⁵⁾. Les points de repère ainsi fixés permettent de déterminer la situation du Θριπιείον placé πρὸς τῷ ὄρει — par quoi il faut entendre la montagne d'Athribis — et d'y reconnaître le  dont les restes ont été découverts par Wilkinson. Il est regrettable que l'inscription grecque trouvée dans les ruines et citée par celui-ci soit mutilée. Elle est datée de l'an 9 de Tibère⁽⁶⁾ et porterait, au dire de Wilkinson, la mention d'« Apollonius, préfet de la ville de Triphis »⁽⁷⁾. Il s'agit en réalité de l'« intendant de la déesse Triphis », προστάτης Θριπίδος⁽⁸⁾, titre relevé précédemment dans l'inscription d'Akhmim. Le nom de l'édifice achevé ou agrandi au temps de Tibère n'y figure pas, non plus que celui de la ville. Dans le passage de l'inscription du temple d'Athribis, , si singulièrement interprété par M. Walker : « [...] for the purpose of establishing the shrine in Taneter. Heaven and earth rejoice (mfk) within the temple of Sekhet (or Repyt) »⁽⁹⁾,  « mafek supérieur » me paraît désigner la bande de terrain désertique appelée plus

⁽¹⁾ Les ruines du temple achevé en l'an 12 du règne de l'empereur Trajan, et auquel Krebs fait allusion, se trouvent à l'ouest des buttes de décombres qui marquent l'emplacement de la ville ancienne, à grande distance de la montagne.

⁽²⁾ MINGARELLI, *Aegyptiorum codicum reliquiae*, p. 275; cf. Et. QUATREMÈRE, *Mém. Géogr. sur l'Égypte*, t. I, p. 12; Fr. CHAMPOLLION, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 266.

⁽³⁾ E. AMÉLINEAU, *Mon. pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, p. 241.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 110.

⁽⁵⁾ A. J. BUTLER, *The churches and monasteries of Egypt*, p. 327, fol. 82 b du texte arabe.

⁽⁶⁾ Les cartouches de cet empereur figurent dans les inscriptions hiéroglyphiques du temple (Fl. PETRIE, *Athribis*, pl. XXI, XXIV, XXV, XXVIII, XXX), ainsi que ceux de Ptolémée XIII Aulète.

⁽⁷⁾ *Manners and customs*, édit. Birch, t. III, p. 27-28.

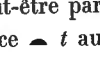
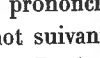
⁽⁸⁾ On trouvera une étude complète de l'inscription dans E. LETRONNE, *Rec. des inscriptions grecques et latines d'Égypte*, t. I, p. 228-240.

⁽⁹⁾ Dans Fl. PETRIE, *op. cit.*, p. 18.

tard ΠΤΟΥ ΝΑΤΡΗΠΕ, où se trouve le sanctuaire de Repit⁽¹⁾. Le temple situé au sud de celui-ci, et dont il ne reste qu'un pylône ruiné datant de Ptolémée Evergète II⁽²⁾, était vraisemblablement consacré à Min, le parèdre de Repit. La plupart des textes échappés à la destruction sont en effet des hymnes en l'honneur de ce dieu.

Le fait que l'on ait réservé à Min, dans un édifice religieux de la région d'Akhmim, où son culte était en grande faveur, une salle appelée « lieu de Pount » et planté d'arbres provenant de cette contrée lointaine montre qu'il existait un rapport étroit entre celle-ci et le dieu; il confirme ce que d'autres textes laissaient déjà soupçonner concernant l'origine étrangère, déjà nettement affirmée, de ce dernier.

Il semble probable que Min fut introduit à Coptos par l'intermédiaire des Madjai exerçant le négoce entre Pount et cette ville. On aurait ainsi une explication vraisemblable de sa qualification de Madjai de Pount, qui unit les noms de régions fort distantes l'une de l'autre et dont, autrement, la cause resterait obscure. Venant de Pount chargé de parfums, le dieu se rend au Madja, disent les textes sacrés. La fiction mystique dissimule à peine le fait d'ordre matériel; elle fixe deux des points importants de la route suivie par les trafiquants nubiens pour se rendre à Coptos. La diffusion des cultes exotiques a été souvent favorisée par les marchands, qui gagnaient des adeptes à leurs dieux dans les pays qu'ils fréquentaient. Les récits qu'ils faisaient en rentrant chez eux sur les beautés et les richesses des territoires visités ont éveillé aussi parfois la convoitise de leurs compatriotes et provoqué des exodes plus ou moins

⁽¹⁾ Les remarques qui précèdent jettent un peu de lumière sur la personnalité encore énigmatique de la déesse égyptienne dénommée Triphis par les Grecs. M. H. GAUTHIER, reprenant une hypothèse de Brugsch (*Die Aegyptologie*, p. 444), a soutenu que Triphis était l'Aperit-Isis, , citée dans plusieurs stèles provenant d'Akhmim (*Bull. de l'Inst. fr.*, t. III, p. 175 et suiv.). L'identification n'est certainement pas fondée. Il est au contraire évident que Τριφίς est une transcription fautive de  due à la mauvaise compréhension du nom de la ville d'Athribis,  H-t-Rpy-t. Le  de , tombé de bonne heure, a subsisté néanmoins dans un certain nombre de formes composée très anciennes;  Ἄθρυι, Hathor, en est un exemple typique. Par suite d'une fausse étymologie ou trompés peut-être par la prononciation défectueuse du parler populaire local, les Grecs ont apparemment rattaché ce  au mot suivant; H-t-Rpy-t est devenu pour eux H-Trpy(-t) et , * , d'où Τριφίς. Le culte de Repit — Triphis paraît avoir été très répandu sur le territoire panopolitain. Outre les temples de Panopolis et d'Athribis, il y avait encore un édifice sacré (ἱερόν) dédié à Triphis (-Repit) et à Pan (-Min), les « dieux associés », dans la ville de Ptolémaïs Hermiou (El-Minshah), ville située sur la rive droite du Nil, à quinze kilomètres environ au sud de Sohag (cf. G. LEFEBVRE, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. XIII, p. 217 et 221). G. DARESSY a signalé d'autre part un personnage remplissant les fonctions de  et qui, d'après lui, « était gardien de la porte (du temple) de Ta-repit « la Vierge », déesse adorée spécialement dans le IX^e nome de la Haute-Égypte et qui avait donné son nom à une ville  Athribis, située sur la rive gauche du Nil, à la hauteur de Sohag, près de la montagne de Wanina et Cheikh Hamed ». (*Ann. du Serv. des antiq.*, t. XIX, p. 143). Rien de précis ne peut être tiré de l'indication sommaire fournie par le texte. Elle peut aussi bien se rapporter au temple d'Isis-Hathor, à Tentyris, qui est appelé quelquefois,  (cf. ci-dessus, p. 686, note 3).

⁽²⁾ Fl. PETRIE, *Athribis*, pl. XIV, XXXI-XXXIV.

massifs vers des terres plus fortunées. C'est peut-être une de ces migration qui conduisit Min en Egypte. « Les Éthiopiens, écrit Diodore de Sicile ⁽¹⁾, disent que les Egyptiens descendent d'une de leurs colonies, qui fut conduite en Egypte par Osiris ». Ils prétendaient également que la plupart des coutumes égyptiennes, ainsi que les types de la sculpture et les caractères de l'écriture sont d'origine éthiopienne ⁽²⁾. Le fondement de telle affirmation est incontrôlable; néanmoins, il est possible que de vagues et très lointains souvenirs d'événements historiques, déformés et amplifiés par la tradition orale, aient servi de trame à cette légende. Le peuplement primitif de l'Éthiopie s'est fait certainement en partie au moyen d'apports de tribus hamitiques venues de la côte des Somalis et des hauts plateaux de l'Abyssinie, dont quelques fractions ont pu progresser plus tard vers le nord et atteindre certains territoires situés sur la frontière orientale de la Haute-Egypte, parmi lesquels la région de Coptos. Dans cette hypothèse, les Madjai, d'abord installés en Abyssinie, se seraient établis par la suite dans le pays nubien auquel ils ont donné leur nom, et une nouvelle migration aurait conduit un de leurs clans et son dieu, Min, le « bon madjai de Pount », dans la partie du Saïd déjà familière à quelques-uns des gens de leur race.

On ne saurait user de trop de prudence lorsqu'on aborde un sujet de nature aussi délicat et complexe. Les textes qui viennent d'être cités, particulièrement celui de Philæ, semblent toutefois appuyer assez solidement ma conjecture. Bien qu'ils soient de date récente, la valeur de leur témoignage reste entière. Il est clair en effet, depuis que les inscriptions des temples de basse époque sont mieux connues, que les scribes ptolémaïques ont puisé largement dans le vieux fonds de la littérature religieuse. Bien souvent, ils ont simplement transcrit les livres anciens dans l'écriture employée de leur temps, sans y apporter de changements appréciables, ou se sont inspirés des doctrines millénaires qu'ils y trouvaient exposées.

L'inscription de Philæ permet de coordonner, en même temps qu'elle les complète, toutes les constatations faites d'autre part. Elle rassemble en une invocation au « bon madjai seigneur de Pount » toutes les divinités assimilées à Min sous différents noms, Amon, Dedoun, Arihemsnefer, Fai-à (= Min-Hor). Ces personnifications diversées d'un même dieu se retrouvent à la fois en « pays nègre » et en Egypte, à Méroé, Napata, Semnéh (située à partir d'une certaine époque en territoire madja), Bigéh, Coptos, Athribis et Akhmim. Les villes où elles siègent semblent jalonner les étapes successivement franchies par Min, depuis son lieu d'origine, pour atteindre l'Egypte où, de Coptos, son culte s'est étendu par la suite au pays tout entier. A Thèbes, Amon, avec qui il s'identifie complètement, porte les titres de « seigneur des Madjai, prince

⁽¹⁾ *Bibl. hist.*, III, 3.

⁽²⁾ *Loc. cit.*

de Pount ». Il reste au cours des âges le dieu des hommes de race noire; il a la même coloration de peau qu'eux, comme le marque son épithète de . Le nom de Pount revient sans cesse dans sa titulature; enfin, au temple d'Athribis, la salle qui lui était destinée a reçu le nom de ce pays. Il y a donc de bonnes raisons de croire qu'il est venu de cette région en Egypte, aux temps qui ont précédé l'histoire, laissant de place en place des traces de son passage à travers l'Éthiopie.

Min « homme de l'est », « bon Madjai de Pount », n'a aucune des caractéristiques particulières à un dieu générateur non plus qu'à une divinité agraire. Les textes lui confèrent une manière d'être comparable à celle des nomades appartenant aux tribus primitives qui, avant de se fixer, errèrent pendant longtemps dans les contrées situées au sud de l'Egypte et dans le désert oriental. Il s'est dépouillé de son originalité native au contact du vieux dieu cosmique de Coptos, Kamoutef, auquel il s'est d'abord superposé puis intégré et dont il prit finalement la forme ithyphallique après lui avoir imposé son nom. Dans ce nouvel état, il conserve les emblèmes qui lui sont propres et rappellent son extraction étrangère, telle la hutte conique qui lui servait de sanctuaire dans son pays natal ⁽¹⁾ et est copiée sur le modèle des cabanes des habitants de Pount. On la voit, dès le Moyen Empire, dressée derrière son effigie,  ⁽²⁾. Ce n'est qu'après un séjour prolongé en Egypte, au milieu d'une population sédentaire adonnée aux travaux des champs, qu'il a dû prendre rang de protecteur des cultures et non, comme on l'a prétendu, en raison de son identification avec Osiris personnifiant la végétation, dont j'ai montré en quoi il diffère.

Les trois statues de Min découvertes à Coptos, premiers vestiges de son culte en cette ville, ne présentent pas, comme les images plus récentes, l'aspect d'une momie enveloppée jusqu'au cou dans son linceul; elles ont la forme humaine. Le bras droit est appliqué le long du corps, au lieu d'être élevé au-dessus de la tête, geste qui, ultérieurement, deviendra classique dans l'iconographie du dieu ⁽³⁾; la main gauche empoigne le phallus, maintenant détruit ⁽⁴⁾. Ces figures ne portent aucune autre indication de vêtements qu'une ceinture enroulée huit fois autour de la taille. Le pan retombant de celle-ci est décoré de différentes représentations gravées superficiellement, parmi lesquelles l'enseigne totémique de clan , dont l'élément principal

⁽¹⁾ Sur cette hutte, nommée  *shn-t*, voir H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 142 et suiv. Le même auteur pense qu'elle peut représenter aussi « une ruche d'abeilles du désert » (*op. cit.*, p. 288). Il s'agirait, selon Erman, d'une chapelle taillée dans un rocher pointu, *La religion des Egyptiens*, trad. Wild, p. 57. Il convient d'y voir, je crois, l'édifice sacré où l'on célébrait le culte du dieu en sa terre d'origine.

⁽²⁾ Fl. PETRIE, *Koptos*, pl. IX et X, 3.

⁽³⁾ La main droite, fermée, est percée horizontalement d'un trou où était peut-être passé le manche du fouet  qui, d'ordinaire, surmonte le bras levé du dieu.

⁽⁴⁾ J. CAPART, *Les débuts de l'art en Egypte*, p. 217, fig. 150.

est semblable au signe hiéroglyphique employé pour écrire le nom de Min, des coquilles de *pteroceas* et l'appendice osseux armé d'épines qui prolonge le museau du poisson-scie ⁽¹⁾, mollusque et poisson vivant dans la mer Rouge ⁽²⁾.

L'intérêt de ces gravures est considérable. Elles ajoutent en effet un témoignage positif aux données déjà fournies par les textes concernant la position approximative de la région d'où le dieu a été importé en Egypte. Les statues elles-mêmes soulèvent pourtant plusieurs problèmes. Sont-elles l'œuvre d'étrangers nouveaux venus sur la terre égyptienne et reproduisent-elles l'aspect de leur dieu ainsi qu'ils l'imaginaient avant de quitter leur patrie; ou bien ont-elles été exécutées postérieurement par des artistes égyptiens, après la fusion de l'ancienne divinité ithyphallique de Coptos, Kamoutef, et de Min, les coquilles de *pteroceas* et la scie du poisson-scie, comme plus tard la *shn-t*, n'étant que des symboles destinés à rappeler l'origine du second de ces dieux lorsqu'il eut pris sa forme nouvelle?

Nous ignorons complètement à quel degré de culture les habitants de Pount avaient atteint dans la très haute antiquité et quels dieux ils adoraient. Les scènes reproduites sur les bas-reliefs du temple de Deir el-Bahari donnent une idée insuffisante de leur état de civilisation. Il ne semble pas qu'il était particulièrement élevé vers le milieu de la XVIII^e dynastie et qu'il y ait eu alors dans le pays des artisans capables d'exécuter des travaux de sculpture d'un art quelque peu avancé. Or, les statues de Coptos sont antérieures de plusieurs millénaires. Elles remontent à la préhistoire ⁽³⁾. Leur facture, bien qu'un peu plus rude, les apparente à une statue archaïque d'homme provenant d'Hiérakonpolis ⁽⁴⁾. Il y avait donc en Haute-Egypte, à ce moment, répartis sur un territoire de grande étendue, plusieurs centres où l'art de la statuaire présentait une unité de conception et de technique à peu près complète, qui n'a pu être obtenue qu'à la suite d'une longue pratique.

⁽¹⁾ Fl. PETRIE, *Koptos*, pl. III et IV; J. CAPART, *op. cit.*, p. 218, fig. 151.

⁽²⁾ La tête, très fortement mutilée, d'une des statues a été retrouvée, séparée du corps. Le crâne est rasé ou recouvert peut-être de la calotte qui coiffe souvent Min plus tard. Le visage, dont les traits ne sont plus visibles, est encadré d'un collier de barbe; le bas en a disparu avec le menton (Fl. PETRIE, *Koptos*, pl. V, 4). Cette coupe de barbe semble être la même que celle de la tête d'homme en ivoire provenant d'Hiérakonpolis, qui se termine en pointe (QUIBELL, *Hierakonpolis*, t. I, pl. V et VI). Les oreilles ont une longueur anormale, comme c'est le cas de la statuette royale, également en ivoire, d'Abydos (Fl. PETRIE, *Abydos*, t. II, pl. II, 3, et XIII; cf. J. CAPART, *Les débuts de l'art en Egypte*, p. 154, fig. 112, où la reproduction est beaucoup meilleure). Ce détail n'est pas sans intérêt; il peut fixer un rapport de dates ou, du moins, d'ordre ethnique. Capart a déjà attiré l'attention sur lui, en ce qui concerne la statuette d'Abydos. Il y voit une déformation artificielle (*op. cit.*, p. 155).

⁽³⁾ G. STEINDORFF, *Eine neue Art ägyptischer Kunst*, dans *Ägyptiaca. Festschrift für Georg Ebers*, p. 132, 140, note 1, et 142. Selon une évaluation plus modeste, qui paraît mal fondée, elles dateraient seulement du début de la période dynastique, Fl. PETRIE, *The rise and development of egyptian art*, dans le *Journal of the Society of arts*, 1901, p. 594.

⁽⁴⁾ QUIBELL et GREEN, *Hierakonpolis*, t. II, pl. LVII.

La découverte en Abyssinie méridionale et en d'autres points du pays, par le P. Azaïs, de nombreux bétyles phalloïdes a révélé l'existence du culte phallique dans la région érythrénne. G. Bénédict n'a pas manqué d'établir une relation entre ce culte et celui du dieu ithyphallique dont les statues ont été trouvées à Coptos et de remarquer que ses sanctuaires s'élèvent précisément au débouché des routes qui relient la Vallée du Nil à la mer Rouge ⁽¹⁾. Il estime néanmoins, que les dessins gravés sur les images sacrées n'éclairent nullement la question ⁽²⁾. Rapprochés des documents écrits, ils semblent au contraire très significatifs; mais il est loin d'être certain que les bétyles signalés par le P. Azaïs soient contemporains des statues de Coptos ou antérieures et que la croyance à laquelle ils se rapportent ait un rapport quelconque avec Min. Elle a pu aussi bien exercer son influence en sens inverse, postérieurement, c'est-à-dire l'Egypte vers l'Abyssinie. C'est, je pense, ce qui s'est produit. En effet, comme je l'ai fait observer, l'impression qui se dégage des textes est que Min, le « bon Madjai de Pount », n'avait ni l'apparence ni le caractère particulier qu'il a pris après son introduction en Egypte. Les gens du pays d'où il venait l'imaginaient, semble-t-il sous un aspect peu différent du leur et comme une sorte de nomade hantant les régions qu'ils avaient coutume de parcourir; peut-être voyaient-ils simplement en lui le bon génie qui veillait sur eux pendant leurs longs et périlleux voyages, lorsqu'ils transportaient les produits de Pount vers les contrées du nord. Les dieux Dedoun et Ari-hemsnefer, qui le personnifiaient en Nubie, ne sont pas ithyphalliques, forme qu'il a revêtue en Egypte par suite de son assimilation avec le démiurge Kamoutef, de Coptos. N'ayant pas subi, aussi profondément du moins, la contamination d'un culte étranger, ils donnent sans doute une idée assez exacte de ce qu'était le Min primitif. Les bétyles abyssins doivent être imputés, par conséquent, à une race différente de celle qui prit contact avec l'Egypte et la dota d'un dieu nouveau.

Cette opinion se fortifie à l'examen des représentations de figures humaines recueillies également en Abyssinie par le P. Azaïs. Elles ne sont aucunement comparables aux statues de Coptos, pas plus qu'à aucune autre sculpture égyptienne. Ce sont des sortes de stèles surmontées d'une saillie simulant grossièrement la tête du personnage et sur lesquelles se détachent, en faible relief, les bras ramenés sur le ventre ⁽³⁾. L'exécution maladroite de ces figures, presque informes, surchargées d'ornements divers et de détails vestimentaires, révèle l'impuissance du sculpteur à dégager d'un bloc de pierre l'ébauche même sommaire d'une image en ronde-bosse ayant l'apparence humaine. Sur le champ d'autres stèles, le personnage, traité en bas-relief, est

⁽¹⁾ *Monuments préhistoriques de l'Abyssinie méridionale*, dans la *Revue de l'Egypte ancienne*, t. I, p. 295 et suiv.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 296.

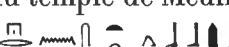
⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 282, fig. 3; p. 284, fig. 5; p. 286-287, fig. 6 et 7; p. 288, fig. 8.

présenté nu, les bras élevés, les jambes écartées; perchée sur un cou démesurément long, la tête, disproportionnée, de forme ovale et traversée de trois traits verticaux, se dresse sur un tronc parfois minuscule ⁽¹⁾.

La plastique égyptienne primitive procède d'un esprit différent et utilise des moyens d'expression beaucoup plus réalistes. Nous nous trouvons en présence de conceptions distinctes qui ont suivi leur cours indépendamment et sans jamais se confondre. Les sculptures abyssines, non plus que les simulacres phalliques, ne fournissent aucune indication propre à jeter la moindre lumière sur les débuts du dieu Min. L'étude des origines du « dieu étranger » de Coptos repose uniquement, jusqu'à présent, sur les textes ainsi que sur les gravures qui décorent ses plus anciennes statues. Elle mériterait d'être poussée plus à fond. Je ne pourrais la poursuivre ici comme il sied sans m'écarter trop des limites imposées par le sujet traité dans le présent travail; la digression à laquelle je me suis livré, bien qu'elle effleure seulement la question, m'a déjà entraîné à les dépasser grandement. J'espère la reprendre un jour. Des recherches semblables, portant sur quelques très vieilles divinités provinciales venues, elles aussi, du dehors, et qui se présentent sous un travestissement égyptien dès les premières dynasties, seraient sans doute également fructueuses. Elles permettraient de déterminer l'étendue et la nature des mouvements ethniques qui se sont produits dans la basse Vallée du Nil et le Delta, durant les périodes préhistorique et prédynastique, et y ont apporté les éléments primordiaux de la civilisation qui a placé l'Égypte au premier rang des nations du monde méditerranéen antique.

Col. 84 [4]. — . Les traductions antérieures, « Tirer deux pyramidions en avant » ⁽²⁾, et « Man nehme fort die zwei vorderen Pyramidia » ⁽³⁾, ne rendent aucunement le sens du texte, cependant fort clair. L'interprétation du verbe *šd* y est inexacte; elles ne tiennent pas compte, en outre, du pronom ' de la locution adverbiale *r hft-hr-f*, dont la moitié inférieure n'est d'ailleurs plus visible.

Ces emblèmes occupaient une place importante parmi les accessoires des cérémonies funèbres. Deux obélisques, comme ici, figurent au chapitre XV du *Livre des morts* dans la scène représentant l'enterrement ⁽⁴⁾. Quatre étaient portés en tête du cortège qui, pendant les mystères osiriens, le 19 et 24 Khoiak, processionnait autour du temple, ainsi que dans la nécropole divine et la Vallée funéraire (col. 83).

Brugsch a relevé au calendrier du temple de Médinet Habou, à la date du 28 Khoiak, la mention d'une fête appelée  ⁽⁵⁾, « jour de traîner l'obélisque ».

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 293-294, fig. 16 et 17.

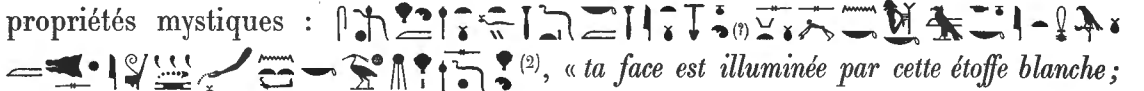
⁽²⁾ V. LORET, *Rec. de trav.*, t. IV, p. 30.

⁽³⁾ H. BRUGSCH, *Ä. Z.*, t. XIX, p. 94.

⁽⁴⁾ LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. V. Voir aussi P. VIREY, *Le tombeau de Rekhmara* (*Mém. Miss. fr.*, t. V), pl. XXVI.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. XIX, p. 103.

Je ne pense pas qu'il y ait un rapport direct entre elle et les mystères, pour les raisons exposées plus haut (p. 640-641), à propos de cérémonies célébrées comme elle, en l'honneur d'Osiris, au cours des derniers jours du mois de Khoiak, dans différents temples. Ici, de même qu'au paragraphe précédent, où d'ailleurs les dates, 16 et 24 Khoiak, ne correspondent pas, il s'agit non d'un seul mais de plusieurs obélisques, lesquels figuraient parmi le matériel sacré utilisé pour les offices funèbres. Le « traînage de l'obélisque » constitue un rite particulier dont il n'est question en aucun point du rituel; sa signification symbolique reste, au surplus, incertaine.

Col. 84 [5]. — . Les étoffes contenues dans les coffres *mr-t* sont toujours désignées par le nom de la couleur propre à chacune : , ,  et  ⁽¹⁾. Ici,  remplace  :   (sic, lire :  ). Le cas n'est pas isolé. Un texte d'Edfou, en fournit un autre exemple. Il est question cette fois encore des tissus placés dans les coffres *mr-t* et dont on expose les propriétés mystiques :  ⁽²⁾, « ta face est illuminée par cette étoffe blanche; prospère ton corps par l'étoffe verte; se joint à toi l'étoffe sst, et tu renverses ton ennemi; le dieu Nil empoigne pour toi l'étoffe rouge sombre en son instant, il lave ton lien, et le Lumineux éclaire ton visage ».

Si l'équivalence, comme sens, de  et de  ⁽³⁾ est parfaitement établie, l'origine de cette synonymie est moins évidente. Les deux passages cités se confirment, mais ils ne fournissent pas la moindre indication qui laisse apercevoir la raison de l'emploi de *sst* de préférence à *irty* dans ce cas particulier.

Le mot *sst* a ordinairement le sens de « bandeau, bandelette ». Les deux vaches attelées à la charrue employée pour le labourage du « champ d'Osiris » étaient coiffées d'une bandelette de ce nom (col. 62), lequel était peut-être emprunté à la couleur de l'étoffe dont elle était faite.

§ 38. — ⁸⁵  ⁸⁶   ^(sic)

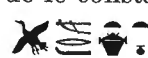
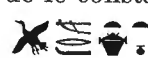
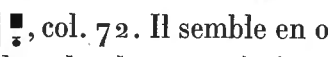
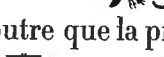
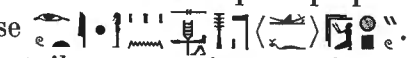
⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 249; *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 74.

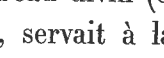
⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 248.

⁽³⁾ Pour ce mot, voir ci-dessus, p. 451 et 658.

§ 38. — ⁸⁵ Ce qui concerne le double coffre de l'étoffe *seshta* (avec lequel) on fait les rites de l'érection du *dad* divin, est très secret ⁽¹⁾. [.....], pour le mort qui est en lui ⁽²⁾. ⁸⁶ C'est l'image d'Anubis et d'Ouapouait; c'est un lambeau ⁽³⁾ de la couverture du maillot funéraire et cet onguent du dieu grand.

Col. 85-86 [1]. — Loret a interprété le texte d'une façon sensiblement différente : « Pour la double caisse des tissus mystérieux, on fait la cérémonie de l'édification du *†* divin Il y a un mort en lui, c'est le chacal d'Anubis et Ap-matennu, c'est un fragment du linceul de la momie cette huile du dieu grand » ⁽⁴⁾. Brugsch en a donné une traduction extrêmement libre : « Betreffend die 2 Behälter für das Gewebe des *seštat*-Stoffes, so werde (damit) ausgeführt was gebräuchlich bei der Aufrichtung der *Tat*-Säule—das ist sehr geheimnisvoll [.....] den Tod damit. (86) Dazu gehöre die Gestalt eines Anubis und die eines *Apher*, dazu auch der Überrest der Hülle des Einbalsamirten, dazu auch die Salbe, jene (nämlich), die bestimmt ist für den grossen Gott » ⁽⁵⁾.

La disparition de deux groupes de signes environ, dont la restitution même approximative est impossible, ne permet plus d'établir une liaison logique entre la première et la seconde partie du paragraphe. J'ai l'impression d'autre part que le texte est tronqué ou altéré, comme j'ai eu de nombreuses occasions de le constater précédemment. On y relève du reste une faute d'inattention :  pour ; cf.  , col. 72. Il semble en outre que la préposition  et le pronom  aient été oubliés dans la phrase .

Le « coffre double », , dont il est question servait pour la cérémonie de l'érection du *dad* divin, qui avait lieu le 30 khoiak, jour de l'enterrement du dieu, après la mise au tombeau (col. 26, 95-96). On y enfermait les objets nécessaires pour la pratique de ce rite. D'après son nom, il devait être divisé en deux compartiments, comme le coffret du bassin du lambeau divin (col. 43-45). L'un était destiné à recevoir l'étoffe  qui, je suppose, servait à la parure de l'emblème sacré. En effet, il est souvent représenté revêtu de bandelettes et d'ornements divers, en particulier sur les sarcophages thébains de la fin du Nouvel Empire.

L'incertitude commence après la brève mais bien malencontreuse lacune, car aucun autre texte ne permet, par rapprochement, d'imaginer ce qui était exposé dans le passage détruit. Il s'agit ensuite d'un mort,  qui est « en lui », . La restitution du pronom  est très hypothétique. Le signe figure dans les éditions de

⁽¹⁾ Je rends  par .

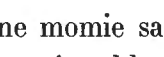
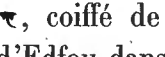
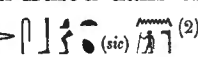
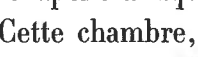
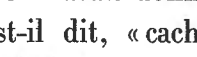
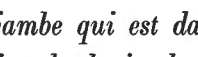
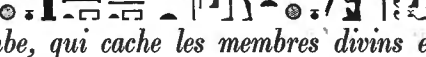
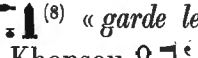
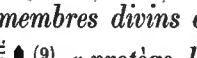
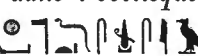
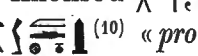
⁽²⁾ Ou « il y a un mort en lui », suivant que  est employé comme verbe ou pour la préposition .

⁽³⁾ Peut-être : « le reste ».

⁽⁴⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 30.

⁽⁵⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 94.

Mariette et de Loret; il manque dans la plus ancienne, celle de Dümichen, où il n'y a même pas de lacune après . Il n'en reste absolument rien aujourd'hui. La diversité des leçons, dont il est impossible maintenant de reconnaître la véritable, augmente la difficulté d'interprétation d'un passage important pour l'intelligence du texte.

En supposant, comme je le crois probable, que la préposition  ait été accompagnée du pronom , il resterait encore à établir si celui-ci se rapporte au coffre ou au *dad*. Je pense que le mort était enfermé dans le *dad*. La vache *remenit* en bois dorée décrite aux col. 68-69 contenait elle aussi une momie sans tête.   . Le fait donne quelque apparence de vraisemblance à ma conjecture; il y a sans doute un rapport mystique entre les deux cas. Les reliquaires osiriens avaient des aspects divers. Au nome Métélite, la relique du dieu se trouvait dans un coffre en forme de bélier , coiffé de la couronne  ⁽¹⁾. Un des membres d'Osiris était conservé au temple d'Edfou dans une chapelle à laquelle il avait donné son nom,    ⁽²⁾. Cette chambre, est-il dit, « cache un obélisque contenant (litt. : « avec ») le corps divin »,  ⁽³⁾. La châsse y est représentée plusieurs fois ⁽⁴⁾ et les inscriptions en indiquent la destination :  ⁽⁵⁾ « la jambe qui est dans son obélisque ».  ⁽⁶⁾ « l'obélisque mystérieux qui cache la jambe ».  ⁽⁷⁾ « l'obélisque, coffre mystérieux de la jambe, qui cache les membres divins en lui ». Hathor    ⁽⁸⁾ « garde les membres divins de son frère Osiris et dispose la jambe dans l'obélisque ». Khonsou  ⁽⁹⁾ « protège les divins membres dans l'Obélisque »,  ⁽¹⁰⁾ « protège le corps divin et préserve la jambe dans l'obélisque ».

Le *dad*, fétiche primitif du dieu de Busiris, fut un des symboles religieux les plus vénérés de l'Egypte ancienne. Nous ignorons pourtant sa nature exacte et son aspect originel. Il apparaît déjà stylisé à la II^e dynastie ⁽¹¹⁾ et conservera immuablement cette forme dans les siècles qui suivront. On a tenté maintes fois de définir ce qu'il représentait matériellement. La seule explication satisfaisante a été donnée par Maspero,

⁽¹⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XLVI.

⁽²⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 268; cf. 256, 257.

⁽³⁾ *Ibid.*, t. I, p. 268.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. IX, pl. XXVII, XXVIII; t. XI, pl. CCC, CCCV, CCCXI, CCCXIII.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, t. I, p. 270.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, t. I, p. 276.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, t. I, p. 278.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, t. I, p. 273. Le signe , qui n'était pas apparent sur l'estampage dont je me suis servi pour la copie du texte, est visible dans l'original; voir *op. cit.*, t. XI, pl. CCCIX.

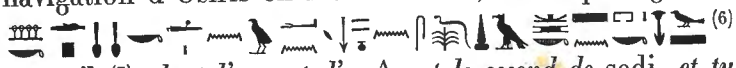
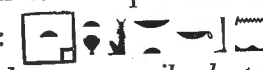
⁽⁹⁾ *Ibid.*, t. I, p. 275.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, t. I, p. 278.

⁽¹¹⁾ J. E. QUIBELL, *Hierakonpolis*, t. I, pl. II.

pour qui ce serait un tronc d'arbre ébranché⁽¹⁾. Il est je crois possible de fournir un certain nombre d'arguments qui, s'ils ne sont pas complètement décisifs, fortifient l'interprétation proposée.

Porté par les flots de la mer, le coffre où Seth avait enfermé le corps de son frère après l'avoir tué vint échouer sur le rivage de Byblos. Une bruyère (*ἐρείκη*). L'enveloppe bientôt de ses branches, et le roi du pays, Malcandre, émerveillé de la beauté de l'arbre, ordonna d'en couper le tronc pour en faire une colonne destinée à soutenir le toit de son palais⁽²⁾. Isis, instruite de ce qui s'était passé, se rendit à Byblos et, s'étant fait connaître, obtint qu'on lui remît la colonne, dont elle retira le coffre funéraire qu'elle recélait⁽³⁾. Cette légende est seulement connue par le récit que Plutarque nous a transmis. Une fête célébrée le 7 tybi et appelée ἄφιξις Ἰσιδος ἐκ Φοινίκης, « arrivée d'Isis de Phénicie », qu'il signale également⁽⁴⁾, semble s'y rapporter et commémorer le retour d'Isis en Egypte avec le cercueil de son époux, qu'elle avait embarqué sur un navire pour regagner ce pays⁽⁵⁾.

Les textes religieux sont muets sur le séjour d'Isis à Byblos ou procèdent par allusions vagues en rappelant la navigation d'Osiris en Méditerranée, tel ce passage des inscriptions des pyramides : ⁽⁶⁾ « tu (Osiris) saisis tes deux gouvernails⁽⁷⁾, dont l'un est d'ouân et le second de sedj, et tu traverses ta maison, la Très verte ». M. P. Newberry⁽⁸⁾ a judicieusement remarqué que les espèces de bois citées ne se trouvaient pas en Egypte. L'ouân (le genévrier) et le sedj, à en juger par le déterminatif du mot, , sont des conifères, arbres que les anciens allaient chercher dans la région où Plutarque a situé l'épisode du mythe osirien. C'est évidemment aussi de ces gouvernails qu'il est question dans un texte copié sur un sarcophage de Bersheh. Il y est dit à la morte assimilée à Osiris : ⁽⁹⁾ « Hathor, dame de Byblos, elle fait les gouvernails de tes bateaux ». Ici, la mention d'Hathor de Byblos confirme la remarque de M. Newberry.

Sethe, d'autre part, a noté une certaine ressemblance entre le nom d'arbre *ἐρείκη*, l'hébreu קרם et l'assyrien *érinu* ; il pense qu'il s'agit du cèdre⁽¹⁰⁾. Il a probablement raison, en partie du moins ; mais il faudrait admettre que le mot *ἐρείκη* a été,

⁽¹⁾ *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 359 (*Bibl. égyptol.*, t. II).

⁽²⁾ PLUTARQUE, *De Is. et Osir.*, 15.

⁽³⁾ *Ibid.*, 16.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, 50.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, 16.

⁽⁶⁾ K. SETHE, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 1751.

⁽⁷⁾ Les navires de fort tonnage étaient munis de deux gouvernails fixés à tribord et à babord ; cf. Ed. NAVILLE, *Deir el Bahari*, t. III, pl. LXXIII-LXXV.

⁽⁸⁾ *Egypt as field for anthropological research*, p. 14.

⁽⁹⁾ P. LACAU, *Textes religieux*, dans *Rec. de trav.*, t. XXVII, p. 225 ; cf. p. 224.

⁽¹⁰⁾ *Ä. Z.*, t. XLV, p. 14.

employé indûment. La mention de la bruyère est singulière. L'espèce arborescente, *Erica arborea* L., comparée au tamaris (*μυρίκη*) par Dioscoride⁽¹⁾, atteint trois mètres de hauteur. C'est peu par rapport aux splendides futaies du Liban. Il n'y avait certes pas là, tout en faisant la part du merveilleux, de quoi provoquer l'admiration du roi Malcandre. Il est possible que Plutarque ait simplement transcrit **ερείκη*, le nom vernaculaire de l'arbre qui cachait le cercueil d'Osiris au lieu de le traduire en grec. Le terme leur étant inconnu, les copistes l'auraient remplacé plus tard par *ἐρείκη*, graphiquement très proche et de sens intelligible pour eux. Ce ne serait pas l'unique exemple d'un mot étranger introduit par Plutarque dans son livre. Je citerai à l'appui le nom des arbres plantés autour du tombeau d'Osiris à l'Abaton de Philæ. Les manuscrits portent les variantes *μηθιδη*, *μηδιθη*⁽²⁾. L'expression n'est pas grecque. L'auteur, par souci d'exactitude ou n'ayant pas reconnu la plante, lui a conservé son nom égyptien. Toutefois, contrairement à ce que Sethe suppose, l'hébreu קרם ne désigne pas le cèdre. Il est traduit *πίπυς*, *pinus* dans les *Septante* et la *Vulgate*. Ce serait alors l', le pin ou le sapin, l'« *âsh* de Byblos », ⁽³⁾, si la leçon *ἐρείκη* peut être corrigée dans le sens qui vient d'être indiqué.

Les faits viennent en quelque mesure à l'appui de cette supposition. La légende recueillie par Plutarque est illustrée par un bas-relief du temple de Dendara. Il montre le cercueil contenant le corps d'Osiris enveloppé par la ramure d'un arbre complètement différent des représentations habituelles. Son fût, très droit, se termine en pointe ; ses longues branches, étalées dans le même plan, s'inclinent et ondulent mollement comme celles des conifères. Les rameaux ne portent pas de feuilles ; ils sont bordés d'un côté par une sorte de courte frange faite de traits perpendiculaires très serrés, rappelant les « aiguilles » du pin⁽⁴⁾. On a dénaturé à la fois l'image et l'idée qui en dérive en disant, ce qui est inexact, que l'arbre sort du corps du dieu⁽⁵⁾. Son tronc et les premières branches qui en naissent, au ras du sol, sont visibles sous le sarcophage, qu'ils ne traversent pas ; il reparaît seulement au-dessus du couvercle. L'artiste a représenté le coffre funèbre déposé par la mer au pied de l'*érica* légendaire qui, à son contact, se développa miraculeusement pour le dérober aux regards, et non Osiris « végétant » ou « renaissant », comme on l'a pensé⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ *Mat. med.*, I, 117.

⁽²⁾ *De Iside et Osiride*, 20. Certains éditeurs ont proposé, sans raisons valables, les corrections les plus diverses, *μηδική*, *ἐρείκη*, *περσέα*, *μυρίκη* ; cf. G. PARTHEY, *Plutarch, Über Isis und Osiris*, p. 35, 205 et suiv.

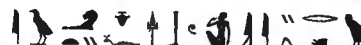
⁽³⁾ P. LACAU, *Textes religieux*, dans *Rec. de trav.*, t. XXIX, p. 146.

⁽⁴⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 66.

⁽⁵⁾ A. MORET, *Rois et dieux d'Egypte*, p. 101, et *La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 39.

⁽⁶⁾ Moret voit au contraire dans ce coffre l'image d'un tombeau de Sokar-Osiris (*op. cit.*, p. 101, fig.). Pour lui, l'arbre est celui qui, généralement, ombrageait la sépulture sacrée et dont la vitalité attestait la résurrection du dieu (*op. cit.*, p. 102, note 1).

Osiris est mis parfois en rapport avec le pin ou identifié avec lui. Les pins en sont issus,  (1). Cette phrase n'évoque nullement un concept de la résurrection du dieu; nombre de végétaux et aussi des minéraux sont considérés comme émanés, , de différentes divinités ou comme leur propre substance. Un auteur latin de basse époque, cité par Lefébure (2), Firmicus Maternus, décrit une coutume curieuse où l'on retrouve le souvenir du séjour d'Osiris dans l'érica. A l'occasion des fêtes d'Isis, on coupait un pin et on l'évidait; puis, avec la matière extraite, on fabriquait une image d'Osiris, qui était placée ensuite dans la cavité creusée dans l'arbre (3). Bataou, le héros du *Conte des deux frères*, dont on a relevé certains traits de parenté avec Osiris, se rend au Val de l'âsh après sa triste aventure et, s'étant enlevé le cœur, il le place au sommet d'une « fleur » de pin. Il se confond dès lors si étroitement avec l'arbre qu'il tombe mort sur l'heure, lorsque Pharaon fait abattre celui-ci.

Le « Val du sapin » n'est pas sans analogie avec le lieu où le coffre contenant le cadavre d'Osiris vint échouer. Il était situé comme lui en terre étrangère. : Anoupou, las de chercher vainement le cœur de son frère, éprouve le désir de retourner en Egypte,  (4); et assez éloigné de celle-ci : les émissaires du Pharaon en reviennent « après des jours nombreux » (5). Il était également proche de la mer,  (6), qui apporte en Egypte la mèche de cheveux de la femme de Bataou,  (7), de même qu'elle avait transporté, en sens inverse, le coffre d'Osiris. La mention du sapin montre en quelle région il faut le chercher. Le récit contient de nettes réminiscences de la légende religieuse transmise par Plutarque accommodées au goût populaire. Cela est clair du moins pour ce qui concerne la localité sanctifiée par le séjour de la dépouille d'Osiris. On peut conjecturer, malgré l'absence de textes, qu'il était devenu un centre de pèlerinage. En effet, le bois de la colonne fabriquée avec l'érica, et que la veuve du dieu avait enveloppé dans un voile et oint de parfums, était encore conservé au temple d'Isis, à Byblos, au temps où Plutarque écrivait et demeurait un objet d'adoration pour les habitants de la ville (8). Les Egyptiens le tenaient sans doute en égale vénération.

Le rapprochement fait par Sethe entre l'ἐρικήη et l' est je crois parfaitement fondé; mais l'identification de celui-ci avec le Cèdre (9) est plus qu'incertaine

(1) P. PIERRET, *Etudes égyptologiques*, p. 44.

(2) *Le mythe osirien*, p. 197.

(3) *De errore profanarum religionum*, 28.

(4) Papyrus d'Orbiney, XIII, 5.

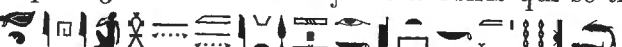
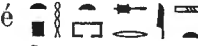
(5) *Ibid.*, XI, 8.

(6) *Ibid.*, X, 5, 7, 8.

(7) *Ibid.*, X, 8.

(8) *De Iside et Osiride*, 16.

(9) *Ä. Z.*, t. XLV, p. 13, et t. XLVII, p. 71.

après l'étude que V. Loret a publiée et où il établit que l'âsh est le Pin ou le Sapin (1). M^{lle} F. Hartmann (2) a pensé trouver un argument favorable à l'opinion de Sethe en citant le passage suivant d'un hymne à Osiris qui se trouve au grand temple de Dendara :  (3), ce qu'elle traduit par : « Tu entends des cris et des proscynèmes sur la terre de l'âsh sacré où tu fais ta demeure et à l'ombre duquel ton corps repose ». Elle a malheureusement confondu deux arbres d'essences différentes, l's et l'ist. Le texte dit : « Tu entends le cri d'allégresse en la terre du perséa vénérable, car tu t'es établi à côté de lui (le perséa), et ton corps est lénifié par son ombre ». Il offre un certain intérêt en ce qu'il y est question, sous une forme voilée, du tombeau d'Osiris situé dans la nécropole de Busiris, souvent cité dans le rituel des mystères osiriens du mois de Khoiak, où il est appelé , et aussi , à cause des perséas qui l'ombrageaient.

Mon impression est que le *Conte des deux frères* fournit sous une forme romancée le témoignage indirect de ce culte. Comme la plupart des compositions littéraires du même genre, il offre un mélange de faits réels tirés de la vie quotidienne et d'événements de pure invention ou dont le caractère a été déformé par l'imagination. Dans la première partie du récit, l'auteur trace un tableau exact des occupations d'une famille de paysans, puis il tombe bientôt dans le merveilleux. Les actes de son héros déconcertent alors un peu, et l'on devine mal à quel mobile il obéit. Le cas de Bataou, dépouillé de ce qu'il présente d'invraisemblances, contient peut-être un fond de vérité. N'a-t-on pas voulu dépeindre l'état d'exaltation d'un dévot poussé par l'excès de son zèle religieux à se meurtrir de même que le fut Osiris? La contrée lointaine où il se rend n'est pas fictive; elle correspond probablement à un lieu illustré par quelque fait mythologique mémorable et que chacun pouvait reconnaître à la seule mention de l'arbre qui l'avait rendu célèbre (4). La castration volontaire du jeune paysan, sa retraite dans la Vallée du pin rappellent à la fois Osiris privé de ses parties génitales et le séjour du corps divin sur la côte phénicienne. En plaçant son cœur sur un pin, il s'incorpore à l'arbre qui protégea la dépouille du dieu. La conception, bien qu'elle reste égyptienne quant au fond, a subi visiblement la contamination de certains mythes de l'Asie occidentale, tel celui d'Atys qui, s'étant dérobé aux avances de Cybèle, de même que Bataou repousse la femme d'Anoupou, s'émascule au pied d'un pin, dont il prend la forme après sa mort, ou celui d'Adonis.

(1) *Ann. du Service des Antiq.*, t. XVI, 1916, p. 33 et suiv.

(2) *L'agriculture dans l'ancienne Egypte*, p. 31.

(3) A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 73, l. 33.

(4) Brugsch (*Dictionn. Géogr.*, p. 43), sans donner ses raisons, place l' au Gady et-Tarfah, à l'est du Gebel et-Teir. Un passage du conte (XIII, 5) prouve qu'il était situé hors de l'Egypte.

La pratique religieuse signalée par Firmicus Maternus est en rapport étroit avec le mythe de l'arbre fabuleux de Byblos, dont le tronc donna asile à la dépouille d'Osiris. Elle est de même en relation avec la cérémonie de l'érection du *dad* et avec le *dad* contenant un mort mentionné dans le rituel. Le pin servant de cercueil à la statuette du dieu pétrie de la matière extraite de l'arbre s'identifie avec l'*érica* qui renfermait le corps d'Osiris. Par là s'explique aussi, je pense, la présence d'un « mort » dans le *dad* ainsi que la nature de cet objet à l'origine.

Le fond des cercueils, à partir de la fin du Nouvel Empire, est décoré souvent, à l'intérieur ou à l'extérieur, de l'image d'un grand *dad* qui en occupe toute la longueur et sur laquelle la momie se trouvait adossée. On lui attribue ordinairement un rôle purement emblématique. Elle semble avoir une signification mieux définie. Comme il était difficile, pratiquement, de donner la forme d'un *dad* à la caisse funéraire, on a peut-être voulu exprimer symboliquement, par cette figure, que le mort, ainsi qu'Osiris, était enfermé dans le tronc d'arbre ébranché dont Malcandre fit un pilier pour son palais. Quelle que soit, d'ailleurs, l'idée que l'on a cherché à traduire, le rapprochement s'impose.

Il a été question précédemment (col. 68-69) d'une vache de bois doré contenant une « momie sans tête », , devant laquelle était dressé un *aboud*, . On sait qu'Osiris avait été décapité ⁽¹⁾ et que son chef était conservé en la ville d'Abydos dans une ciste de jonc appelée *ansouti* ⁽²⁾, qui constituait ce reliquaire. J'ai montré qu'il s'agit de la reproduction du cercueil où Isis déposa les restes de son époux, après les avoir rassemblés ⁽³⁾. Ce sarcophage rappelle l'épisode de la passion d'Osiris qui suit le démembrement du dieu par Seth, après qu'Isis l'eut ramené en Egypte. Le *dad* se rapporte à un événement antérieur, la découverte du cadavre encore intact dans le fût de l'*érica*. La présence, parmi les objets exposés pendant les cérémonies des mystères, de la vache de bois où Osiris fut enseveli, rend parfaitement vraisemblable celle du tronc d'arbre qui lui tint lieu de premier cercueil. Etant donné le caractère des fêtes du mois de Khoiak, la momie et le mort enfermés dans l'une et l'autre, ne pouvaient être que des représentations du corps d'Osiris.

La ville de Busiris, considérée par quelques-uns comme la patrie d'Osiris, et où, suivant Eudoxe, se trouvait la tombe véritable du dieu ⁽⁴⁾, possédait un (ou le) « *dad* auguste »,     ⁽⁵⁾. On voit ailleurs qu'Osiris s'identifiait avec le

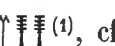
⁽¹⁾ Livre des morts, chap. XLIII.

⁽²⁾ Voir p. 65 et p. 587 et suiv.

⁽³⁾ Voir p. 596 et suiv.

⁽⁴⁾ Plutarque (*Is. et Osir.*, 21) conteste son dire et place cette tombe à Taphosiris; il note que les sépultures supposées d'Osiris sont nombreuses.

⁽⁵⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 332.

dd à Busiris :   ⁽¹⁾, cf.   ⁽²⁾. Cette brève mention résume tout ce que nous savons de lui. Les textes nous apprennent toutefois qu'on le dressait, , le 30 Khoiak, jour de l'enterrement d'Osiris ⁽³⁾, et qu'il était étroitement associé au mythe osirien. L'antique cité lui avait emprunté son nom, , déjà sous l'Ancien Empire; c'est dire quelle place il tenait dans le culte local. L'hypothèse émise par von Bergmann, qui tend à établir un rapport entre  « colonne vertébrale » et , en qui il voit la représentation stylisée de celle-ci ⁽⁴⁾, n'est pas soutenable. Le premier est une graphie exclusivement ptolémaïque du mot , *pst-t*, *psd-t*, comme le prouve une variante ⁽⁵⁾. Le texte précité d'Edfou écarte d'ailleurs toute possibilité d'identité entre eux, puisqu'il y est dit que Busiris est en possession à la fois du « *dad* auguste et de la divine échine »,    ⁽⁶⁾, *Pr-Wsr-nb-dd hr dd šps psd-t ntr*. Il ne saurait donc être question que du fétiche du vieux dieu busirite, Andj, avec lequel Osiris s'est confondu de bonne heure et dont il aurait fait sien le symbole primitif; ou encore, ce qui est non moins probable, et serait en accord avec l'allusion faite au rituel, du tronc de l'arbre de Phénicie où le cadavre du dieu fut découvert. Plutarque affirme il est vrai que la veuve d'Osiris en fit don au temple d'Isis à Byblos et qu'il y était encore exposé de son temps ⁽⁷⁾. Son témoignage n'est nullement suspect; mais on sait combien les reliques sacrées ont tendance à se multiplier. Le corps d'Osiris, d'après la tradition orthodoxe, aurait été découpé en quatorze morceaux, dont treize seulement furent retrouvés. Pourtant, le rituel en nomme seize ⁽⁷⁾; Diodore parle de vingt-six ⁽⁸⁾. En fait, chaque nome attaché au culte d'Osiris a voulu, à la basse époque, s'attribuer le privilège de la propriété d'un des lambeaux divins, réservé d'abord à quelques-uns; et l'on voit par les textes à quelles subtilités les prêtres se sont livrés pour prêter un semblant de réalité à leurs allégations. Le même état d'esprit a certainement régné dans un passé plus lointain, lorsque les légendes relatives au mythe osirien se sont formées dans le Delta. Il est de tous les temps et de tous les pays. J'imagine que le

⁽¹⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 71.

⁽²⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 165. Il est curieux que dans les deux cas le nom de la ville soit privé du déterminatif local.

⁽³⁾ Rituel, col. 26, 96.

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XVIII, p. 91.

⁽⁵⁾ DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. I. L'original porte , par suite d'un groupement usité à la basse époque. L'identité de ce mot avec  est sûre. Les deux termes sont employés à Dendara et à Edfou pour nommer la relique d'Osiris à Busiris. Au *Wörterbuch*,  est cité à la fois *sub. voc. psd*, t. I, p. 556, et *dd*, t. V, p. 627, par inadvertance sans doute.

⁽⁶⁾ *De Is. et Osir.*, 16.

⁽⁷⁾ Col. 45-46, 100.

⁽⁸⁾ I, 21.

clergé de Busiris, qui est apparemment la ville osirienne la plus ancienne, a dû disputer au temple de Byblos l'honneur insigne de posséder le pilier où Isis avait découvert la dépouille de son mari, comme il se glorifiait d'avoir la garde du tombeau authentique de ce dieu.

Je crois nécessaire pour finir d'appeler l'attention sur un passage de l'inscription géographique du temple d'Edfou déjà souvent citée et qui fournit la liste des reliques osiriennes conservées dans les capitales des nomes. Il a été diversement transcrit par ses différents éditeurs :  ⁽¹⁾ et  ⁽²⁾. On sait que Memphis passait pour posséder les tombeaux d'Osiris et d'Isis ⁽³⁾. Piehl, sans indiquer la raison de ce choix, a préféré la leçon  et traduit : « la ville de Memphis avec l'épine dorsale du Seigneur, dans laquelle les membres divins ont été réunis » ⁽⁴⁾. Afin de restituer à la phrase un sens intelligible, il suppose que  est l'abréviation de  qui, dit-il, signifie « coffre » ⁽⁵⁾, abréviation dont il n'existe d'ailleurs pas d'exemple. L'original — je l'ai vérifié — porte ; le signe est intact et bien net. Tel qu'il se présente, le texte reproduit le nom d'un lieu connu situé à Memphis et en relation avec le dieu Tanen ⁽⁶⁾. Mais l'inscription est gravée avec négligence en certaines parties et contient des fautes assez nombreuses. L'omission du déterminatif et surtout la teneur singulière de la phrase donnent à penser qu'elle est corrompue ici. Le nom de la ville, dans cette nomenclature, étant toujours suivi immédiatement de celui de la relique, il semble anormal que l'on ait nommé à la fois Memphis et l'un de ses quartiers ou de ses édifices religieux; logiquement,  devrait plutôt désigner l'objet dans lequel les membres divins étaient enfermés : « Memphis avec le du Prince, où les membres divins sont rassemblés ». Le  pourrait être alors une mauvaise interprétation graphique d'un signe hiératique ou d'un hiéroglyphe cursif mal déchiffré par le lapicide. Le cas est délicat, et il est difficile de proposer une correction sans risquer d'obéir à une idée préconçue. Je serais pourtant tenté de remplacer  par , ce qui présenterait un sens acceptable; tout en respectant la forme sous laquelle chaque division du texte est rédigée : « Memphis avec le *dad* du Prince (= Osiris), où les membres divins sont rassemblés ». Je n'insisterai pas plus qu'il convient sur

⁽¹⁾ E. von BERGMANN, *Hierogl. Inschr.*, pl. XIV; H. BRUGSCH, *Dictionn. Géogr.*, p. 1366; JUNKER, *Onuris-legende*, p. 64, qui traduit : Den Dd des Königs(?), in den die Gottesglieder vereint sind.

⁽²⁾ J. DE ROUGÉ, *Inscr. et notices recueillies à Edfou*, t. II, pl. CXLIII; E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 329.

⁽³⁾ DIODORE DE SICILE, I, 22 : « D'autres prétendent que les corps de ces deux divinités (Isis et Osiris) ne reposent pas à Memphis, mais près des frontières de l'Éthiopie et de l'Égypte ». PLUTARQUE, *De Is. et Osir.*, 20 : « Les uns interprètent (le nom de) la ville (Memphis) par Port des bons, les autres, dans le sens propre, par Tombeau d'Osiris ».

⁽⁴⁾ *Sphinx*, t. IV, p. 134.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 137-138.

⁽⁶⁾ E. CHASSINAT, *Note sur un nom géographique*, *Bull. de l'Inst. fr. du Caire*, t. II, p. 106-108.

une hypothèse qui, si elle se vérifiait, apporterait, un argument en faveur de l'identité du *dad* et de l'arbre de Byblos transformé en pilier par le roi Malcandre. Elle soulèverait du reste un nouveau problème, puisque, suivant la même inscription, le *dad* appartenait à Busiris ⁽¹⁾. Mais ces contradictions ne sont pas rares. Elles résultent de traditions locales issues des rivalités de prestige entre les différents clergés. C'est ainsi que Busiris et Mendès prétendaient avoir en leur possession l'épine dorsale d'Osiris; son phallus, ou plus exactement le simulacre qu'Isis avait fait fabriquer, se trouvait à la fois à Mendès et à Diospolis parva ⁽²⁾; le nome d'Occident et Tentyris se partageaient la jambe droite du dieu ⁽³⁾.

Col. 86 [2]. — L'extrême concision du texte et son mauvais état ne permettent pas de suivre la pensée de l'auteur à partir de . On devine confusément qu'il est question du matériel accessoire utilisé pour la cérémonie de l'érection du *dad*, mais on ne peut faire que des conjectures au sujet de leur emploi. Les images d'Anubis et d'Ouapouait étaient peut-être placées auprès de l'emblème sacré, afin d'en assurer la protection, et l'« huile du dieu grand » servait probablement pour les onctions rituelles. Dans un cas comparable, nous voyons une représentation d'Ouapouait dressé sur son support devant le  d'Héliopolis, auquel un prêtre présente l'onguent *madj* ⁽⁴⁾. Le rôle du fragment de linceul reste inexplicable.

Il est regrettable que le rédacteur du texte n'ait pas jugé à propos de donner sur le *dad* des détails aussi complets que ceux qu'il fournit au sujet de l'*ansouti* (col. 66-68). Le rituel est en effet le seul document contenant des renseignements relatifs aux deux symboles les plus vénérés de l'Égypte antique. Comme on vient de le voir, ils sont malheureusement trop imprécis en ce qui concerne la nature du premier.

§ 39. — ⁸⁶ 

§ 39. — ⁸⁶ [1] Quant à ce qui est gravé sur la cuve-jardin, (ce sont) quatre vautours et quatre uræus, à chacun de ses angles. Son bord est également (décoré) de *hétès* et d'uræus.

⁽¹⁾ Voir plus haut, p. 702.

⁽²⁾ Voir plus haut, p. 370.

⁽³⁾ Cf. J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. I.

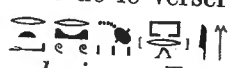
⁽⁴⁾ G. MÖLLER, *Das Hb-sd des Osiris*, *Ä. Z.*, t. XXXIX, pl. IV.

Col. 86 [1]. — Ce paragraphe témoigne de la négligence avec laquelle la rédaction de l'exemplaire du rituel qui nous est parvenu a été faite. Il complète la description de la cuve-jardin donnée presque au début du texte (col. 14-16). Sa présence à la place qu'il occupe ici ne se justifie pas et ne peut être due qu'à une interpolation ou résulte d'un oubli que le scribe a réparé tardivement, sans se préoccuper de la bonne ordonnance de l'ouvrage.

Loret ⁽¹⁾ suppose que le *hsp* était de forme circulaire. Il l'a comparé à un bassin de basalte d'époque ptolémaïque orné de deux têtes d'Hathor, conservé au Musée du Louvre (D 52). Les dimensions indiquées à la col. 15 (longueur une coudée deux palmes, largeur une coudée deux palmes) et qui se lisent également auprès de la représentation de la cuve-jardin ⁽²⁾, prouvent qu'elle était carrée. La mention des quatre vautours et des quatre uræus gravés à chacun de ses angles , confirme le fait. Pour soutenir sa singulière hypothèse, démentie formellement par les textes, Loret expose qu'« il faut entendre par là les quatre coins d'un carré imaginaire inscrit dans la circonférence du bassin » ⁽³⁾. Je pense qu'il convient beaucoup mieux interpréter l'inscription à la lettre, plutôt que de lui faire dire autre chose que ce qu'elle exprime avec clarté.

§ 40. — ⁸⁶  ⁸⁷  

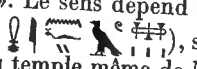
§ 40. — ⁸⁶ Quant au bassin qui est sous lui [1], il ⁸⁷ renferme quatre poissons *ati*, semblables à ceux qui sont dans le temple de Neit [2] ⁽⁴⁾.

Col. 86 [1]. — La description de ce bassin est donnée au livre II, § 1, col. 15-16. Placé sous la cuve-jardin (*hsp*), il était destiné à recevoir l'eau qui, à la suite de l'arrosage, s'écoulait par le trou percé au fond de celle-ci. Ce liquide, par la vertu duquel la reconstitution du corps du dieu s'opérait, était considéré comme une humeur divine et recueilli pieusement en raison de son caractère sacré. Il était prescrit de le verser dans un vase spécial, le 11 Khoiak (chap. VI, § 1, col. 109) :  « mettre les humeurs qui en ⁽⁵⁾ sortent dans le vase senou du jour ». Tout

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 48, note 1.

⁽²⁾ Elle figure au bas de la paroi ouest de la chambre où le texte du rituel est gravé.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. IV, p. 30, note 4.

⁽⁴⁾ Ou, peut-être : « de ceux qui sont dans le temple de Neit ». Le sens dépend de la valeur attachée ici à la préposition , qui peut exprimer soit la comparaison (cf. , soit la provenance. Dans le dernier cas, les poissons en question auraient été apportés du temple même de Neit.

⁽⁵⁾ Le pronom  se rapporte à la cuve-jardin.

ce qui en avait été imprégné ou avait été en contact avec le dieu renaissant était également traité avec respect. Ainsi, les joncs déposés sur le moule du Khenti Amentit et le bassin du lambeau divin, pendant la germination des grains d'orge, étaient transportés dans la nécropole sacrée pour y être enterrés, lorsqu'on les retirait de la cuve-jardin (col. 109-110).

Col. 87 [2]. — . Le déterminatif du mot '*ty*' manque dans toutes les éditions, où il a été remplacé par une lacune. Loret l'a omis également, ainsi que le , ce qui l'a empêché de donner à la phrase son sens véritable : « Dans l'intérieur du bassin placé au-dessous de cette cuve sont quatre , comme cela a lieu dans le temple de Neith » ⁽¹⁾. La traduction de Brugsch, faite d'après les éditions incomplètes, est faussée par une restitution malheureuse : « Betreffend den Behälter unter ihm, so seien 4 Ringe an ihm, wie jene sind im Hause der Göttin Nit (d. i. in Saïs) » ⁽²⁾. La substitution de  'n-t « anneau » à '*ty*' ne se justifie en rien. Le déterminatif  est parfaitement reconnaissable. La queue du poisson est détruite, mais le reste du corps est en excellent état.

Le mot  est situé en fin de colonne et le graveur a dû, faute de place, grouper les signes d'une façon qui prête — pour nous — à deux lectures différentes,  '*yt*' et  '*ty*'. Le nom d'un poisson '*yt*' n'a pas encore été relevé, que je sache; il ne figure pas dans les dictionnaires, non plus que dans la belle étude ichtyologique publiée par M. Cl. Gaillard, avec la collaboration de M. M. V. Loret et Ch. Kuentz ⁽³⁾. Brugsch a noté par contre, en démotique, les formes  ⁽⁴⁾ et  ⁽⁵⁾, qu'il a comparées à , . Compte tenu du remplacement du  par , à l'époque récente, elles sont identiques l'une et l'autre à , dans les positions variables que l'on peut assigner au . La ressemblance reste pourtant très approximative avec , lequel a un  pour désinence habituelle et jamais de  médial. La transcription '*ty*' que j'ai adoptée, me basant sur l'orthographe démotique et son identité supposée avec , comporte donc de sérieuses réserves. Elle ne pourra être dûment établie tant que nous n'aurons pas d'autres exemples du mot.

Il vient tout naturellement à l'esprit que ces poissons, de même que les vautours et les *kakherou* de la cuve-jardin dont il est question au paragraphe précédent, étaient sculptés à l'intérieur du bassin. C'est en effet un motif décoratif souvent choisi par

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 31.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 94.

⁽³⁾ *Recherches sur les poissons représentés dans quelques tombeaux de l'Ancien Empire (Mém. de l'Institut français du Caire, t. LI).*

⁽⁴⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. I, p. 227; *Gramm. démotique*, p. 24.

⁽⁵⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. V, p. 294.

les artistes pour orner les coupes de céramique et de métal. La comparaison faite avec les poissons du temple de Neit serait alors obscure. Mais il convient de remarquer que le décor de la cuve-jardin était  (col. 16 et 86), expression également employée pour les inscriptions gravées sur divers objets utilisés pendant les mystères et qui est d'ailleurs courante. Or elle ne figure pas ici. Le texte dit simplement : « il y a quatre poissons 'ty en lui » (). Il est impossible de n'y point voir l'affirmation de la présence de poissons réels dans le bassin.

C'est là une indication fort intéressante. Elle précise un point de détail curieux du rituel des mystères et révèle pour la première fois l'existence de poissons sacrés au temple de Neit. Il y avait à Saïs, derrière cet édifice, un tombeau célèbre d'Osiris qu'Hérodote a connu ⁽¹⁾. Un lac de forme ronde se trouvait dans son téménos, sur lequel on représentait des scènes de la passion du dieu. Les poissons 'ty dont il est question vivaient très probablement dans cette pièce d'eau. Tout porte à croire en effet qu'ils étaient en rapport avec le culte osirien, d'où peut-être la recommandation faite au Calendrier Sallier de ne point manger de poisson les 28 et 29 Khoiak ⁽²⁾. Il n'est pas hasardeux d'admettre que les lacs sacrés étaient peuplés de poissons de diverses espèces, car on a trouvé des ossements de silures du genre *Synodontis schall* dans le bassin du temple funéraire d'Amenhotep fils de Hapou, à Thèbes ⁽³⁾.

Nous ignorons presque tout du culte rendu aux poissons. Les auteurs classiques, à qui nous devons de nombreux renseignements sur la zoolâtrie, restent à peu près muets à son sujet; encore varient-ils parfois sur des faits essentiels. Le lépidote et l'oxyrrhynque, suivant Strabon ⁽⁴⁾, étaient adorés par tous les Egyptiens; le latès seulement à Latopolis. Plutarque ⁽⁵⁾ affirme au contraire que les deux premiers et le phagre, qui passaient pour avoir dévoré le membre viril d'Osiris, leur inspiraient de l'horreur. Il tombe d'ailleurs en désaccord avec lui-même en signalant le respect témoigné au phagre par les habitants de Syène, qui considéraient son arrivée dans le Nil comme l'annonce de l'heureuse nouvelle de la crue du fleuve ⁽⁶⁾. Le lépidote et l'anguille étaient consacrés au Nil, rapporte Hérodote ⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ II, 170-171. Cf. STRABON, XVII, 23.

⁽²⁾ F. CHABAS, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 62-63.

⁽³⁾ Cl. ROBICHON et Al. VARILLE, *Chronique d'Égypte*, t. XII, p. 177-178. L'observation faite par MM. Robichon et Varille est d'un grand intérêt archéologique. Elle témoigne du soin avec lequel la fouille a été conduite. Avant eux, les fouilleurs qui ont déblayé quelques-uns des lacs des temples ne semblent pas s'être souciés de recueillir et d'étudier les débris d'animaux qui ont pu s'y trouver.

⁽⁴⁾ XVII, 40.

⁽⁵⁾ *De Is. et Os.*, 18; cf. 7.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, 7; Cf. ELIEN, *De natura animalium*, X, 19; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, II, 39.

⁽⁷⁾ II, 72. Il ne s'agit probablement pas de l'*Anguilla vulgaris*, mais plutôt du *Qarmouth* (nom donné communément aux *Clarias anguillaris* et *Cl. lazera*), lequel est peut-être le *Moetis* (μοιώρας) qui, au dire de Clément d'Alexandrie (*Protrep.*, II, 39), était adoré à Eléphantine.

L'exploration des cimetières d'animaux n'a fourni encore qu'un nombre assez restreint d'espèces de poissons. Ce sont en général celles désignées comme sacrées par les auteurs anciens. Le *Lates niloticus* s'est rencontré en abondance à Esna (Latopolis) ⁽¹⁾ et à Gourobo ⁽²⁾; le *Phagrus docmac*, le *Synodontis schall* et le *Clarias lazera* également à Gourobo ⁽³⁾. Passalacqua a rapporté de Thèbes des spécimens de *Barbus bynni* (lépidote) ⁽⁴⁾.

L'étude des amulettes et des objets de nature et de matières diverses en forme de poissons découverts dans les tombeaux augmenterait certainement le catalogue des poissons sacrés. Elle a déjà permis d'y ajouter le *Chromis* (*Tilapia nilotica*) ⁽⁵⁾, , , .

Les textes religieux renferment en outre les noms de plusieurs poissons divinisés qui n'ont pas été identifiés.

Chabas a cru jadis que l'on conservait un poisson *an* au temple de Dendara ⁽⁶⁾. Vérification faite, il s'est trompé. Le texte auquel il se réfère porte :         ⁽⁷⁾ « nom de ce qui est interdit : le poisson anou et manger du miel ». Il s'agit d'une prohibition religieuse de la nature de celles qui étaient en vigueur dans tous les nomes et dont la liste est donnée par la grande inscription géographique de Ptolémée IV Philométor, au temple d'Edfou ⁽⁸⁾. Elle est reproduite en des termes différents dans deux textes relatifs au même lieu :           ⁽⁹⁾, « le poisson atenou-t et manger du miel, nom de ce qui est défendu »;          ⁽¹⁰⁾, « le poisson atenou-t est interdit dans sa ville » ⁽¹¹⁾. Ici le poisson est appelé *atenou-t* ⁽¹²⁾ au lieu d'*anou*. Il était de même prohibé à Mendès :             ⁽¹³⁾. Cette variante du nom du Boliti (*Tilapia nilotica*) est rare et n'apparaît pas avant la basse époque. C'est incontestablement un synonyme de *inv*, *inv-t*, puisqu'elle se trouve dans la même prescription

⁽¹⁾ L. LORTET et Cl. GAILLARD, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte*, t. I, p. 188-190.

⁽²⁾ L. LOAT, *Gurobo*, p. 4-6.

⁽³⁾ L. LOAT, *op. cit.*, p. 5-6.

⁽⁴⁾ PASSALACQUA, *Catal. des antiq. découvertes en Égypte*, p. 21, n° 430-433 et 436; voir la note d'Is. Geffroy-Saint-Hilaire, p. 236.

⁽⁵⁾ L. LORTET et Cl. GAILLARD, *op. cit.*, t. II, p. 139 et 306. Cf. Cl. GAILLARD, *Recherches sur les poissons représentés dans quelques tombeaux de l'Ancien Empire*, p. 87.

⁽⁶⁾ *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 63, note 2.

⁽⁷⁾ J. DÜMICHEN, *Bauwerk der Tempelanlagen von Dendera*, pl. XIX, 4. La traduction de Dümichen (*op. cit.*, p. 42) : « Name des Fisches : der annou-Fisch, der da lebt von », entièrement inexacte, a induit Chabas en erreur.

⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 329-344.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 348.

⁽¹⁰⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 337.

⁽¹¹⁾ Le pronom — se rapporte à la déesse locale, Hathor.

⁽¹²⁾ Cf.        , *Wörterbuch*, t. I, p. 145. Sauf , les autres formes ne sont pas citées dans cet ouvrage.

⁽¹³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 334.

religieuse; mais on pourrait concevoir quelque doute sur son origine et se demander si elle ne provient pas d'une corruption graphique de  consacrée par l'usage. Les exemples que j'en ai réunis jusqu'à présent sont trop peu nombreux pour permettre d'éclaircir la question.

Une représentation des plus curieuses, relevée au tombeau de Khabekhnit, à Deir el-Médineh, met Osiris en rapport avec le poisson nommé *abet*. C'est une réplique de la scène funéraire, fort banale en son thème traditionnel, qui montre Anubis lycocéphale procédant à la toilette du mort étendu sur sa couche funèbre. Elle a cette fois une importance exceptionnelle du fait que le défunt y est remplacé par un gros poisson emmaillotté comme une momie ⁽¹⁾. G. Foucart, qui l'a fait connaître, a tenté de dégager l'origine et la valeur symbolique de cette singulière substitution sans aboutir à une solution précise ⁽²⁾. Il conclut néanmoins que « la résurrection éternelle en Osiris a été exprimée par l'image du Poisson » ⁽³⁾.

En raison du dogme qui assimilait le mort à Osiris, il est impossible de ne pas voir dans le poisson *abet* l'une des formes sous lesquelles le dieu se manifestait. La ligne de texte tracée au-dessus de la scène n'a malheureusement qu'une valeur indicative beaucoup trop générale :  ⁽⁴⁾, « Dit Anubis l'embaumeur : Je suis venu et je te protège pour l'éternité » ⁽⁵⁾. C'est le poisson de lapis lazuli véritable ». Elle comprend deux phrases indépendantes. L'une a trait à l'assistance donnée au défunt par Anubis et qui assure son salut éternel; l'autre au poisson placé sur le lit. Elle laisse inexpliqué le sens allégorique de celui-ci, évidemment connu de tout Egyptien, à qui la seule indication de ce poisson de lapis lazuli évoquait un mythe familier. Pour nous, le rapport existant entre lui et le mort, c'est-à-dire Osiris, résulte d'une déduction tirée de la comparaison entre cette scène et la représentation habituelle; sa signification originelle doit être cherchée ailleurs.

Foucart ⁽⁶⁾ rapproche le poisson de la fresque de Deir el-Médineh de celui qui figure — non emmaillotté cette fois — au-dessus d'une momie, sur le couvercle d'un sarcophage d'époque romaine découvert à Gamhoud, au sud de Feshn ⁽⁷⁾. Je crois, malgré la différence de présentation ⁽⁸⁾, que ces figures procèdent d'une conception commune,

⁽¹⁾ G. FOUCART, *Sur quelques représentations des tombes thébaines*, ap. *Bull. de l'Inst. égyptien*, série V, t. XI, pl. III.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 276-324.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 324.

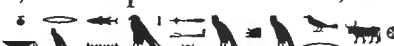
⁽⁴⁾ *Op. cit.*, pl. III.

⁽⁵⁾ Litt. : « Je suis en tes protections d'éternité ».

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 307-308.

⁽⁷⁾ Ahmed bey KAMAL, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. IX, p. 23 et pl. I.

⁽⁸⁾ Une erreur s'est glissée dans la description que Foucart a donnée de cette petite scène : « Anubis l'Embaumeur, écrit-il, se penche sur la momie, et au-dessus d'elle est représenté un grand poisson » (*op. cit.*, p. 308). Il y a seulement le lit sur lequel la momie est couchée,  le dieu taricheute manque.

ainsi qu'il le suppose, ou du moins analogue. Ahmed bey Kamal ⁽¹⁾ a donné une explication différente du poisson de Gamhoud : ce serait, d'après lui, l'âme du mort. Celle-ci est en effet représentée souvent à la même place sous l'aspect d'un oiseau. Cette interprétation a perdu un peu de sa vraisemblance depuis que l'on connaît la peinture de Deir el-Médineh; néanmoins, il n'est pas certain qu'il faille l'abandonner définitivement, car l'âme humaine pouvait prendre des formes diverses, comme il ressort des chapitres des « transformations » (LXXVII-LXXXVIII) du *Livre des morts* ⁽²⁾. Ainsi le défunt dit être, au chapitre LXXXVIII, le « poisson d'Horus, grand dans Kem-our » (Athribis), , concept qui n'est peut-être pas très éloigné de l'idée exprimée par le décorateur du sarcophage de Gamhoud. Foucart réfute la thèse d'Achmed bey Kamal mais admet, d'accord avec celui-ci, que le poisson figuré est un oxyrrhynque ⁽³⁾. L'argument emprunté à la situation de Gamhoud sur le territoire de l'ancien nome Oxyrrhynchite paraît insuffisant pour affirmer cette identification. Si l'on voulait la justifier par des raisons d'influences locales, il faudrait également supposer que l'*abet* est propre au dogme thébain, auquel il n'appartient sûrement pas. Il n'y a pas non plus de conclusion à tirer de l'apparence des deux poissons, dont l'espèce est par trop indécise. Ils s'apparentent bien par leur nageoire dorsale très longue et leur queue fourchue, mais diffèrent par la tête. Celui du cercueil de Gamhoud semble avoir le museau caractéristique des Mormyres *han-nume*, *caschive* ou *niloticus* ⁽⁴⁾, dont les artistes égyptiens, peintres, sculpteurs ou graveurs d'hieroglyphes, ont fidèlement reproduit la forme allongée; l'autre, au contraire, l'a court et arrondi. Il est fort probable que l'on a simplement représenté dans les deux cas un poisson quelconque, sans préoccupation d'espèce, comme le remarque M. Cl. Gaillard, en précisant que le *Lates niloticus*, ainsi que le *Tilapia nilotica*, auquel G. Foucart avait également songé ⁽⁵⁾, ont la nageoire caudale arrondie ⁽⁶⁾.

Selon Foucart, « le sens de résurrection est définitivement acquis à la figuration romaine de Gamhoud par l'intitulé de la scène trouvée à Thèbes » ⁽⁷⁾; les deux représentations se complètent et s'éclairent mutuellement ⁽⁸⁾. Il qualifie le poisson de « Poisson-Osiris de vie éternelle » ⁽⁹⁾. Je ne sais comment il a compris le texte qui accompagne la représentation de Deir el-Médineh, dont il n'a pas donné de traduction;

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 24.

⁽²⁾ A. ERMAN, *La religion des Egyptiens* (trad. fr., Paris, 1937), p. 246-247.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 308; Ahmed bey KAMAL, *op. cit.*, p. 24.

⁽⁴⁾ Cf. Ch. GAILLARD, *Recherches sur les poissons représentés dans quelques tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, p. 25, fig. 14-15; p. 28, fig. 16-19; p. 30, fig. 18-19.

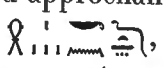
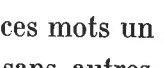
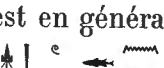
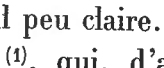
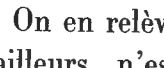
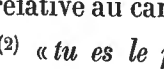
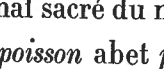
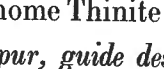
⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 312.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 88.

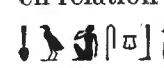
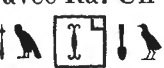
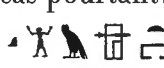
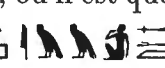
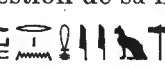
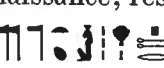
⁽⁷⁾ *Op. cit.*, p. 308.

⁽⁸⁾ *Loc. cit.*

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, p. 309.

n'exprime absolument rien de tel ou même d'approchant. Cette explication résulte sans doute d'une mauvaise interprétation de , qui se rapporte à l'intercession d'Anubis, dont les soins procuraient au mort une protection éternelle, soit que l'on ait entendu par là les effets bienfaisants de la momification, qui assurait la pérennité du corps, soit qu'on ait attaché à ces mots un sens métaphysique. Quant à , on ne saurait y voir, sans autres preuves, un emblème de résurrection et de vie éternelle. Ces sortes de dénominations mystiques abondent dans les écrits religieux, et leur signification est en général peu claire. On en relève une toute semblable, dans un autre texte,    ⁽¹⁾, qui, d'ailleurs, n'est applicable à Osiris. Si l'on peut admettre à la rigueur — et provisoirement — le rapport dogmatique entre les deux figurations, il faut convenir que le bref commentaire relatif au poisson de Deir el-Médineh ne nous apprend rien de précis sur l'autre de ces images. Il n'ajoute rien en tout cas à ce que la comparaison du tableau du tombeau de Khabekhnit avec la scène habituelle laisse supposer : assimilation du mort, c'est-à-dire d'Osiris, au mystérieux poisson *abet*. Or, cette assimilation qui, somme toute, restait hypothétique, faute d'être appuyée d'un témoignage textuel, est confirmée ailleurs. Les inscriptions géographiques du temple d'Edfou font suivre parfois les noms des lieux et des lieux qui en dépendent de courtes allusions concernant les divinités de ces localités. C'est ainsi qu'on lit l'une d'elles, relative au canal sacré du nome Thinite,    ⁽²⁾ « tu es le poisson *abet* pur, guide des terres, qui se lève au ciel pour voir ce qu'il a fait ». L'identité de l'*abet* et d'Osiris, essentiellement Abydénien, ressort implicitement de ce texte, qui nous éclaire même coup sur celle du poisson de Lapis Lazuli de Deir el-Médineh. L'origine de cette conception nous échappe encore malheureusement. Mon sentiment — bien qu'il m'ait paru hasardeux de formuler une hypothèse sur un pareil sujet — est qu'Osiris a hérité de la forme d'un dieu poisson qui l'a précédé dans le nome thinite et a donné son nom à la ville où il était adoré, au temps de la préhistoire. Il se peut qu'il y ait connexion entre les nombreux poissons d'ivoire et les palettes de schiste ichtyoïdes trouvés dans les sépultures prédynastiques et ce très ancien culte. Je n'insisterai pas sur la conjecture, qui restera fragile tant qu'elle n'aura pas été vérifiée par les textes. Qu'il en soit, le rapport entre Osiris et l'*abet* est attesté dès à présent à la fois dans le Nouvel Empire, et sous les Ptolémées, peut-être même sous les Empereurs. Il est donc d'une croyance parfaitement orthodoxe et généralisée, puisqu'elle a des traces en des lieux fort distants les uns des autres, à Thèbes, à Edfou et, finalement, à Gamhoud.

⁽¹⁾ PLEYTE, *Etude sur un rouleau magique du Musée de Leyde*, p. 138.
⁽²⁾ temple d'Edfou, t. V, p. 112, n° XXX.

Le poisson *abet* a eu certainement un rôle mythologique important. Il importe toutefois de remarquer que, sauf dans le texte précité d'Edfou, il est mis constamment en relation avec Râ. Un cas pourtant, où il est question de sa naissance, reste douteux :        ⁽¹⁾ « une voix très éclatante (se fait entendre) dans le temple de Neit ⁽²⁾ ; une voix forte (retentit) dans le Grand château ⁽³⁾ ; un grand gémissement (sort) de la bouche du chat, et les dieux et les déesses (disent) : 'Qu'est-ce, qu'est-ce ; le poisson *abet* serait-il né?' ».

Les anciens croyaient que la manifestation des événements exceptionnels ou surnaturels était proclamée par des voix d'origine mystérieuse émanant presque toujours d'un lieu saint. Plutarque rapporte qu'au moment de la naissance d'Osiris, une voix fit entendre ces paroles : « C'est le maître de toutes choses qui paraît à la lumière ». Quelques-uns, ajoute-t-il, disent qu'un certain Pamlès, étant allé chercher de l'eau au temple de Jupiter ⁽⁴⁾, entendit une voix qui lui ordonnait de crier de toutes ses forces : « Le grand roi, le bienfaisant Osiris vient de naître » ⁽⁵⁾.

Le passage précité de la stèle de Metternich, qui relate un fait analogue, me semble contenir une allusion à la naissance du dieu poisson Abet, le très lointain prédécesseur d'Osiris dans le nome Thinite, dont j'ai parlé plus haut (p. 712), et dont le souvenir est transcrit, je crois, par la scène funéraire si typique du tombeau du Nouvel Empire découvert à Deir el-Médineh. Les cris proférés dans le temple de Neit et dans le Grand château d'Héliopolis, comme les paroles perçues par Pamlès au sanctuaire d'Amon thébain, sont l'annonce d'un fait capital, plus important que n'aurait pu l'être la naissance d'un simple poisson dont le rôle mythologique, tel que nous le connaissons, reste somme toute secondaire. Mon impression est qu'il y a connexion entre le texte grec et le texte égyptien, celui-ci s'appliquant au vieux dieu remontant à la préhistoire, celui-là à Osiris, avec lequel on l'a assimilé par la suite.

Le rapprochement peut sembler hardi. Il importe de se rappeler, avant de le condamner, que les écrits religieux égyptiens exposent rarement une doctrine cohérente en toutes ses parties. Ils présentent un mélange confus de croyances très anciennes et récentes juxtaposées, et sont ainsi parsemés de discordances, voire de contradictions profondes, qui se sont produites avec le temps ou proviennent de la fusion de doctrines originellement étrangères l'une à l'autre. L'exégète moderne se trouve parfois fort embarrassé en présence de ce pêle-mêle incohérent, presque inextricable, d'idées nées à des siècles d'intervalle, qui présentent la même divinité sous les aspects les

⁽¹⁾ W. GOLENISCHKEFF, *Die Metternichstèle*, pl. III, l. 44-45.

⁽²⁾ Var.  .

⁽³⁾ Nom du temple d'Atoum, à Héliopolis.

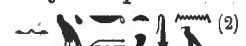
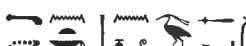
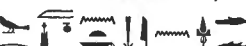
⁽⁴⁾ Il s'agit évidemment du temple d'Amon thébain, à Karnak. La tradition plaçait à peu de distance de là le lieu de naissance d'Osiris, à l'endroit occupé aujourd'hui par le temple d'Apet.

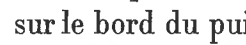
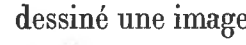
⁽⁵⁾ *De Is. et Osir.*, 12.

plus disparates et inattendus. Le dieu d'Edfou, pour citer un exemple, commença par être un simple harpon issu du Nou; il se transforma plus tard en faucon. Classé par la suite parmi les Horus, on y voit une personnification d'Horus l'Ancien, Haroëris, frère d'Osiris, dont il devint finalement le fils, ayant été annexé sur le tard à la triade osirienne. Il reste tout cela à la fois dans les inscriptions du temple qui lui a été consacré par les Ptolémées, où l'on n'a nullement pris la peine d'expliquer les raisons de ces divers avatars.

Il était donc normal, pour un Egyptien, qu'Osiris empruntât à l'occasion l'apparence de l'antique dieu pisciforme Abet qu'il avait supplanté.

Le cas d'un Osiris local succédant à une divinité ichtyomorphe n'était probablement pas isolé. Il paraît s'être produit à Busiris, une des villes osiriennes les plus célèbres. C'est ce que peut laisser supposer une phrase du papyrus Sallier n° 4 (XII, 7). Il y est dit que, le 28 Khoiak,  (sic, lire : )  « Celui qui réside à Busiris se transforme en poisson An »⁽¹⁾.

La stèle de Metternich cite encore une fois le poisson Abet dans un passage qui lui attribue une filiation particulière, laquelle ne laisse pas de compliquer le problème. Il y est présenté comme étant le frère d'Horus. S'adressant à son fils, Isis lui dit : ⁽²⁾  ⁽³⁾ ⁽⁴⁾, « tu ne mourras pas de la brûlure du venin, (car) tu es le grand phénix né sur les saules du temple du Grand sar, à Héliopolis⁽⁵⁾ (car), tu es le frère du poisson abet qui prévoit ce qui se produira et que la chatte a nourri dans le temple de Neit ».

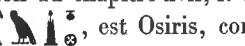
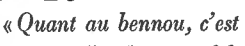
Il est question au papyrus 348 de Leyde d'un abet d'or qu'Horus dit avoir mangé sur le bord du puits pur de Râ :   ⁽⁶⁾, ainsi que d'un talisman fait d'un morceau de byssus sur lequel on a dessiné une image de Râ avec du sang d'abet :  ⁽⁷⁾ ⁽⁸⁾. Sa fonction est plus nettement précisée au papyrus

⁽¹⁾ La traduction de Chabas (*Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 62-63) : « Ceux qui résident à Tattou se transforment en poisson An » est impossible grammaticalement.

⁽²⁾ Sic; lire : .

⁽³⁾ Le texte est évidemment corrompu; il faut lire  au lieu de .

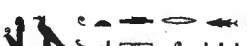
⁽⁴⁾ W. GOLÉNISCHEFF, *op. cit.*, pl. IV, l. 76-77.

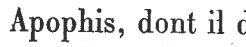
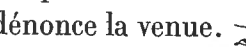
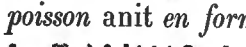
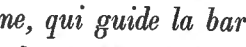
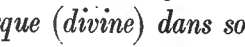
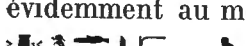
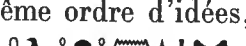
⁽⁵⁾ Le grand phénix d'Héliopolis, dont il est question au chapitre XVII, l. 10 du *Livre des morts* (LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. VII) : , est Osiris, comme l'explique une glose du même chapitre :  « Quant au bennou, c'est Osiris qui est dans Héliopolis ».

⁽⁶⁾ W. PLEYTE, *Etude sur un rouleau magique du Musée de Leyde*, p. 138 et 139.

⁽⁷⁾ La restitution est faite d'après des prescriptions analogues contenues dans des papyrus magiques. Je tiens le mot *snf* pour vraisemblable, à cause du déterminatif; il se peut d'ailleurs qu'il s'agisse d'un autre liquide tiré du poisson, mais je ne vois pas lequel.

⁽⁸⁾ W. PLEYTE, *op. cit.*, p. 93.

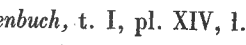
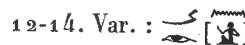
magique Harris : ⁽¹⁾, « les poissons dešer (= rouges?) gardent l'eau de la barque⁽²⁾; le poisson abet t'annonce le serpent Ounti ». Il avertit Râ de l'approche de son ennemi le plus redoutable, le serpent Ounti (= Apophis), qui, sans cesse, tentait de mettre le dieu en péril au cours de ses navigations dans le ciel. Nous avons vu précédemment que l'abet avait le don de prédire l'avenir, .

C'est aussi comme défenseur de Râ qu'il est présenté dans les hymnes au soleil du chapitre XV du *Livre des morts*. Il est assisté alors par le poisson an. Ils sont figurés parfois l'un et l'autre nageant à l'avant et à l'arrière de la barque solaire. Le poisson an veille sur la route qu'elle doit suivre, pendant que l'abet met le dieu en garde contre Apophis, dont il dénonce la venue. ⁽³⁾ ^(sic) ⁽⁴⁾, « je vois agir le poisson abet, je contemple le poisson anit en forme, qui guide la barque (divine) dans son eau ». ⁽⁵⁾ ^(sic) ⁽⁶⁾, « tu as vu le poisson anit dans ses formes dans le flot de turquoise, tu as vu agir le poisson abet; le Mauvais (= Apophis) est abattu lorsqu'il l'annonce ». Un passage du chapitre du même livre, dont le sens mystique m'échappe, mais qui touche évidemment au même ordre d'idées, mentionne encore l'abet : ⁽⁷⁾ ⁽⁸⁾, « quant à celui qui est séparé de la barque de Râ, il est séparé de l'œuf et de l'abet ».

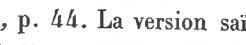
Tout ceci se rattache en somme, plus ou moins directement, à la doctrine solaire et n'a aucun rapport apparent avec l'Osiris-abet. Pourtant, si l'on se reporte au texte précité du temple d'Edfou, on est frappé du fait que l'abet, assimilé cette fois indiscutablement à Osiris,  « se lève au ciel pour voir ce qu'il a fait ». Or c'est précisément dans le fleuve céleste, suivant les hymnes au soleil, que ce poisson remplit sa mission. Doit-on en conclure à l'identité de l'abet osirien et du poisson du même nom qui accompagne la barque de Râ pour protéger le dieu des attaques d'Apophis? Il est impossible de se prononcer à défaut de preuves plus

⁽¹⁾ Pap. mag. Harris, V, 7.

⁽²⁾ La barque du soleil.

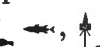
⁽³⁾ Ed. NAVILLE, *Todtenbuch*, t. I, pl. XIV, l. 12-14. Var. :      W. BUDGE, *The Book of the Dead*, text, p. 2-3. Un verbe manque entre *int* et *syn-t*.

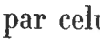
⁽⁴⁾ La traduction « agir » est approximative. Il est nécessaire de la commenter. *Sp hpr* ou *sp-f hpr* a le sens d'« événement qui vient de se produire » (*Wörterbuch*, t. III, p. 262). C'est ici l'acte attribué à l'abet, qui, possédant la faculté de prévoir l'avenir,  (*op. cit.*, t. III, p. 264), prévient Râ de l'arrivée prochaine d'Apophis, afin que le dieu se préserve du danger qui le menace.

⁽⁵⁾ W. BUDGE, *op. cit.*, p. 44. La version saïte donne      LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. V, l. 24-25.

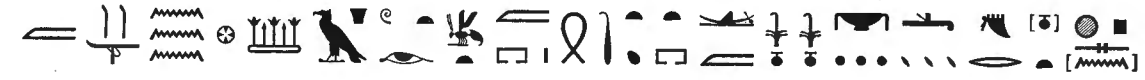
⁽⁶⁾ Ed. NAVILLE, *op. cit.*, pl. CXIII.

directes. Toutefois, le rapprochement ne doit pas être rejeté *a priori*, car il se peut que nous ayons affaire à une de ces conceptions subtiles où excellaient les théologiens égyptiens et dont la cause nous échappe trop souvent.

Foucart, qui n'a pas connu le texte d'Edfou, se montre fortement enclin à différencier l'*abet* de Deir el-Médineh de celui du *Livre des morts*, à cause de la diversité des orthographes de leur nom⁽¹⁾. La raison ne paraît pas suffisante. Ces variantes sont purement graphiques, , , , , , , et ne transgressent pas les règles habituellement suivies dans l'écriture.

La nature réelle de l'*abet* est inconnue. Stern⁽²⁾ a comparé son nom au copte $\epsilon\phi\omega\tau$, ترسة , de la *scala* bohairique⁽³⁾. V. Loret a repris cette identification pour établir que ترسة ne désigne pas un poisson, mais la grande tortue du Nil (*Trionyx aegyptiacus*), qui serait selon lui le ⁽⁴⁾. Les traducteurs arabes ne sont pas tombés tous d'accord sur le sens d' $\epsilon\phi\omega\tau$, qu'ils ont rendu aussi par تمساح « crocodile »⁽⁵⁾. Le rapprochement fait entre  et $\epsilon\phi\omega\tau$ est contestable. L'*abet* est certainement un poisson, et l'on ne voit guère, d'autre part, pourquoi on aurait remplacé le déterminatif régulier du mot « tortue », , par celui du poisson. Pareil échange ne se produit jamais dans le terme .

Un point reste acquis du moins : l'existence en Abydos d'un mythe dans lequel Osiris figurait sous la forme d'un poisson et dont le texte d'Edfou, complété par la peinture du tombeau de Khabekhnit, nous a conservé le souvenir. Il semble assez probable que les poissons *yt* du rituel des mystères se rapportent à un concept semblable, mais modifié suivant le dogme propre à Saïs, changement qui serait marqué par la différence d'espèce des poissons désignés.

§ 41. — ⁸⁷ 

⁸⁸ 

§ 41. — ⁸⁷ Quant au 12 Khoiak, grande fête *Dena* [1] à Busiris, en Abydos, [à Saï]s, à Prosopis, où l'on commence à faire le travail de la Maison de Shentit avec ces grains, parce qu'ils sont nés ⁸⁸ en lui⁽⁶⁾ à Saïs de Neit.

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 309, 319.

⁽²⁾ *Papyrus Ebers*, t. II, p. 2.

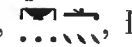
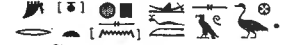
⁽³⁾ KIRCHER, p. 171.

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XXX, p. 25.

⁽⁵⁾ W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 63.

⁽⁶⁾ C'est-à-dire en ce jour, le 12 Khoiak.

Col. 87 [1]. — La grande fête *Dena* marque le début des mystères. C'est en effet le 12 Khoiak que l'on procédait aux actes préliminaires de la confection des statues osiriennes et du lambeau divin, en particulier du Khenti Amentit et du lambeau, les seules images faites avec des grains.

Dans ce paragraphe et les six suivants, l'auteur passe successivement en revue les opérations essentielles effectuées les 12, 14, 16, 19, 21, 24 et 39 Khoiak en indiquant les raisons mystiques qui ont motivé le choix de ces dates. On commence le « travail » avec les grains, , le 12 parce qu'ils sont  ce jour-là à Saïs, .

Ce passage est énigmatique. Loret n'a pas cherché à l'expliquer ; il s'est borné à le traduire de façon très sommaire : « Le 12^e jour du mois de Khoiak, a lieu la grande fête Tena à Mendès, à Abydos , à Saïs, et à Aq-ti. On a coutume de fabriquer l'objet⁽¹⁾ dans le temple de Šenti avec ces grains, parce que »⁽²⁾. Brugsch a rendu l'ensemble de la façon suivante : « Betreffend den 12. Khoiak, so sei dieser Tag bestimmt für das Grosse Tena-Fest in Busiris, in Abydos, in Saïs, in Schedia. Man mache den Anfang an ihm daselbst (an den oben genannten Örtlichkeiten) mit der auszuführenden Arbeit im Tempelraume *Pi-send-t* mit den goldenen Gerstensaatkörnern, darum weil [dies der Tag ist], an welchen sie geworden sind in der Stadt Saïs der Nit »⁽³⁾.

Le blé amidonnier et l'orge destinés à la fabrication des pains *kefeni*, du Khenti Amentit et du lambeau divin étaient cultivés dans un champ dénommé « champ d'Osiris » (col. 59-60), dont la position n'est pas indiquée. Doit-on comprendre qu'il était situé à Saïs et que cette ville avait la mission d'en répartir la récolte entre les cités qui célébraient les mystères ? Osiris était particulièrement honoré à Saïs, où il y avait un tombeau du dieu, signalé par Hérodote⁽⁴⁾. Il est fait plusieurs fois allusion au temple de Neit dans le rituel : on mettait dans le bassin placé sous la cuve-jardin du Khenti Amentit quatre poissons « semblables à ceux qui sont dans le temple de Neit »⁽⁵⁾,  (col. 87-88) ; une des étoffes au moins qui servaient pour l'ensevelissement des effigies divines en provenait (col. 50).

Je ne crois pas l'explication satisfaisante. Les produits du champ consacré, dont la superficie était somme toute assez réduite, s'ils étaient amplement suffisants pour satisfaire aux besoins en orge, blé et lin d'une seule localité durant la célébration

⁽¹⁾ La valeur « objet » attribuée à  est erronée, comme je l'ai exposé précédemment (p. 272, rem. 2). Ce mot, fréquent dans notre texte, y a toujours le sens de « travail »,  *k3.t*.

⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 31.

⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 94-95.

⁽⁴⁾ II, 170.

⁽⁵⁾ Ou : « de ceux qui sont dans le temple de Neit », voir p. 706, note 4.

dés mystères, ainsi, peut-être, qu'à la subsistance des membres du clergé qui y prenait part ⁽¹⁾, n'auraient pu répondre à ceux de la totalité des villes qui participaient à ces manifestations religieuses. Le choix du 12 Khoiak, d'autre part, ne trouverait pas sa raison dans le fait que Saïs les pourvoyait en grains. Enfin, le labourage et la moisson du terrain sacré s'étendant du 12 Thot (col. 60) jusqu'au 29 Tybi (col. 63) ⁽²⁾, la récolte était encore sur pied le 12 Khoiak; elle n'avait donc pas de rapport avec cette date.

La cérémonie inaugurale des mystères, qui coïncidait évidemment avec un événement considérable du mythe osirien, — momification et enterrement du dieu, — commémorait sans doute aussi un fait capital auquel Saïs avait été associée, — peut-être l'apparition de la culture des céréales en Egypte.

Une tradition fort répandue voulait qu'Osiris eût enseigné aux hommes l'art de cultiver l'orge et le blé ⁽³⁾, bienfait qui lui valut d'être honoré comme le plus grand des dieux ⁽⁴⁾. Doit-on attacher la date du 12 Khoiak au souvenir de cette invention capitale pour les Egyptiens? On serait tenté de le penser puisque, ce jour-là, on commençait à faire germer l'orge, — essence même d'Osiris ⁽⁵⁾, — par laquelle le dieu démembré allait recouvrer sa forme intégrale.

Deux points sont au demeurant obscurs : la mention de Saïs et la date qui s'y rapporte. Le texte est trop énigmatique et concis pour permettre de résoudre le problème autrement que par hypothèse. On commence à faire le travail avec les grains dans la Maison de Shentit le 12 Khoiak, y est-il dit, parce qu'ils sont  en lui,  (le 12 Khoiak) à Saïs de Neit. Le sens un peu flottant du verbe  *hpr*, « être, devenir, se former, prendre origine, venir, provenir », exprime au fond une idée unique, mais avec des nuances assez marquées qui, dans le cas présent, peuvent influencer sensiblement sur l'interprétation de ce passage. On peut comprendre en gros que les grains , en l'espèce l'orge et le blé amidonnier, étaient considérés comme originaires de Saïs et que cette ville passait pour être la première où leur culture fut pratiquée au temps d'Osiris, la date du 12 Khoiak étant celle qui marquait leur heureuse découverte. Je donne l'explication pour ce qu'elle vaut. Elle me paraît présenter quelque apparence de vraisemblance, dont je ne me dissimule pas d'ailleurs la fragilité.

⁽¹⁾ Voir p. 508-509.

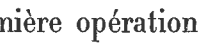
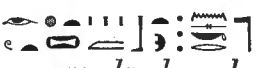
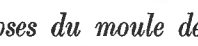
⁽²⁾ Voir p. 509-511, au sujet de cette date.

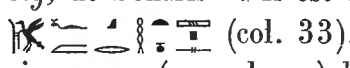
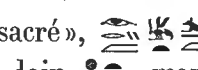
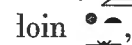
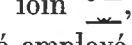
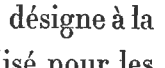
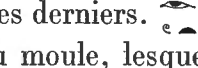
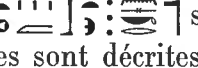
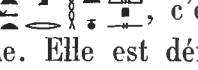
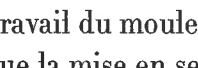
⁽³⁾ DIODORE DE SICILE, I, 14, 17.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, I, 17.

⁽⁵⁾ « Ils disent (les Egyptiens) qu'Osiris est enseveli lorsque le grain que l'on sème se trouve caché sous terre; qu'Osiris revient à la vie et à la lumière lorsque les germes commencent à pousser », PLUTARQUE, *De Is. et Osir.* 65. Les textes indigènes confirment cette conception en assimilant parfois le dieu avec les grains.

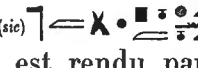
§ 42. — ⁸⁸                  

La pâte employée pour la fabrication de l'effigie de Sokaris était apprêtée le 12 Khoiak (col. 87, 99, 116 et suiv.), jour de la grande fête Tena (col. 87, 99),  « dans les seize nomes des seize membres divins et dans tous les nomes d'Osiris » (col. 110), parmi lesquels l'Athribite figure (col. 100). Après lui avoir donné la forme d'un œuf, on la mettait dans un vase d'argent, entourée de branchages de sycomore, afin qu'elle restât molle (col. 34-35, 121, 136). C'est seulement le 16 qu'elle était introduite dans le moule (col. 35, 121 et suiv.; cf. col. 31). Il ne peut s'agir de la première opération, appelée  (col. 99), ni de la seconde, nettement distinctes et pratiquées respectivement le 12 et le 16 du mois, mais d'un rite intercalaire ou de caractère local, ou bien d'une dérogation à la règle générale. Quelques localités, dont Diospolis du Delta (col. 5-6) et Saïs (col. 7-8), observaient en effet un rituel particulier sensiblement différent. Le nome Athribite paraît s'être trouvé dans le même cas. La phrase    « on fait les choses du moule de Sokaris avec la chose du récipient sacré » permettra sans doute d'établir s'il en était vraiment ainsi et sur quoi portait la différence.

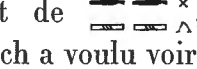
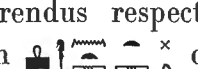
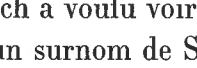
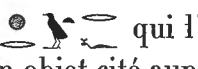
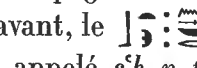
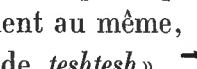
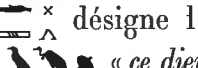
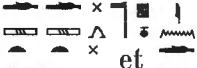
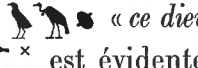
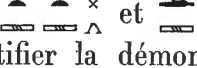
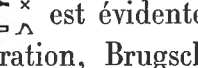
Je rappellerai tout d'abord que le nom de *krh šps* est donné souvent au moule, *bty*, de Sokaris⁽¹⁾. Il est dit de celui-ci qu'« il est fabriqué comme un vase sacré »,  (col. 33), et que la statuette du dieu « est faite en travail mystérieux avec (ou « dans ») le récipient sacré »,  (col. 3, 4, 5 et pass.). Le mot  « choses », plus loin , manque de précision, bien qu'il concerne deux objets distincts. Il a été employé intentionnellement, de même qu'en d'autres parties du texte et n'est d'ailleurs vague que pour nous, les initiés sachant de quoi il était question. Il prend une signification définie lorsqu'on rapproche la phrase de certains passages du rituel. Ainsi, col. 40,    désigne à la fois plusieurs pièces du matériel — y compris le moule de Sokaris — utilisé pour les mystères et les actes se rapportant à ces derniers.   s'applique aux opérations relatives au remplissage du moule, lesquelles sont décrites tout au long plus loin (col. 123-124). Quant à , c'est la matière qui était placée dans le moule pour y prendre forme. Elle est dénommée ailleurs (col. 90)  « les choses des membres divins d'Osiris, depuis la tête jusqu'aux pieds », lesquelles servaient à « faire le travail du moule de Sokaris »,  (col. 91). Il y a donc motif de penser que la mise en service du moule, faite habituellement le 16 Khoiak, avait lieu le 14 dans la ville d'Ariheb, par application d'une coutume locale.

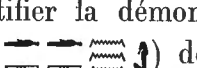
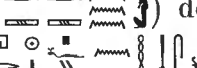
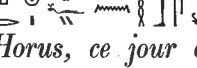
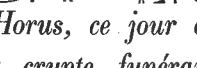
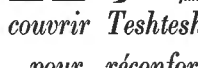
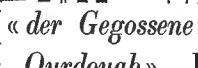
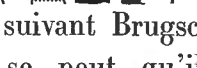
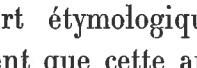
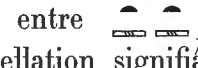
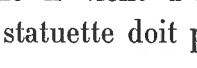
La traduction de Brugsch diffère de celle de Loret et de la mienne sur les points capitaux. Il est nécessaire de l'examiner avec attention, car les divergences sont

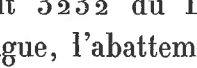
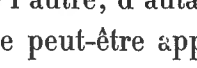
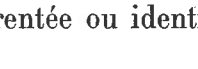
⁽¹⁾ Voir plus haut, p. 272, rem. 2, n. 4.

d'importance.     y est rendu par : « so werde vollbracht, was geschehen muss mit dem Statuette des Sokaris an diesem Tage in allem was Bezug hat auf die Herstellung des Prachtgusses, darum weil er die Gestalt des Ausgegossenen heisst. Man lasse beginnen das Ausgiessen dieses Gottes durch einen Suti »⁽¹⁾.

Le même savant a donné un peu plus tard une nouvelle version sensiblement modifiée de ce texte : « es werde vollbracht was geschehen muss mit der Bronze-Statuette des Gottes Sokar an diesem Tage entsprechend dem Prachthohlguss, darum weil er (Gott Sokar) genannt wird « der Ausgegossene ». Es wird begonnen der Guss dieses Gottes durch den Giesser »⁽²⁾.

Cette traduction, comme la précédente, repose tout entière sur l'interprétation de  et de , rendus respectivement par « der Ausgegossene » et « Guss ». Brugsch a voulu voir en  dont il a d'ailleurs négligé le premier terme, *s'h* — un surnom de Sokaris. La locution  qui l'accompagne marque pourtant clairement que l'épithète se rapporte à un objet cité auparavant, le  ou, ce qui revient au même, le  : c'est le moule qui est appelé *s'h n tšš*, litt. « momie de *teshtesh* ».  désigne l'opération faite par l'officiant à l'aide de ce moule :   « ce dieu est deshdesh par le souti ». La parité de sens entre  et  est évidente.

Afin de fortifier la démonstration, Brugsch a rapproché  du nom de  (var. ) donné à Osiris au chapitre I^{er} du *Livre des morts* :      ⁽³⁾ « Je suis avec Horus, ce jour de couvrir *Teshtesh* (« der Gegossene », suivant Brugsch), pour ouvrir la crypte funéraire, pour réconforter Ourdouab ». Il se peut qu'il y ait un rapport étymologique entre  et , mais il ne prouverait nullement que cette appellation signifiait « celui qui est fondu » ou « moulé », puisque, comme il vient d'être dit, elle ne concerne pas Sokaris, mais le moule dans lequel la statuette doit prendre forme ; d'autre part, le sens de  reste à définir.

Le manuscrit 3232 du Louvre fournit la variante  ⁽⁴⁾, terme qui exprime la fatigue, l'abattement, la langueur, l'inertie. Cette leçon n'est pas plus concluante que l'autre, d'autant plus que *b;g* se rencontre aussi orthographié  ⁽⁵⁾, forme peut-être apparentée ou identique à , qui figure dans

⁽¹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 95.

⁽²⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. VII, p. 1342.

⁽³⁾ *Dictionn. hiérog.*, t. VII, p. 1342 = LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. I, l. 6.

⁽⁴⁾ P. PIERRET, *Ä. Z.*, t. VII, p. 139.

⁽⁵⁾ BRUGSCH, *Dictionn. hiérog.*, t. V, p. 457. Cf. *Wörterbuch*, t. I, p. 491.

Memphis, Diospolis parva (du Delta), Amaou, Cusæ, Héracleópolis, parce que (c'est) le jour où le dieu grand fut mis en état en ce lieu.

Col. 89-91 [1]. — Ce paragraphe offre un intérêt particulier. Il signale un événement mythologique local se rapportant à la légende osirienne et dont le jour anniversaire avait été choisi pour « commencer le travail avec le moule de Sokaris », c'est-à-dire le moulage de l'image du dieu, dans les six villes désignées, opération décrite plus loin en détail (*col. 115* et suiv.). Il nous fait connaître, en outre, une des formes revêtues par l'Horus de la métropole du nome Libyque, où l'action s'était passée. Il est question à plusieurs reprises au rituel des honneurs funèbres rendus par Horus à Osiris, et cela vient à l'appui de l'interprétation que je propose de ce passage. Au paragraphe suivant, il est dit qu'il « vint voir son père » le 19 Khoiak et constata que le travail de momification était terminé dans l'atelier funéraire. On rappelle au § 46 du même livre que la statuette est emmaillotée dans cet atelier comme cela eut lieu jadis lorsqu'Horus procéda à l'habillement de la momie.

Les trois traductions qui ont été données accusent entre elles des différences notables, de même avec la mienne. Brugsch en a publié deux à court intervalle, dont les variantes sont considérables. Le texte, pourtant, ne présente pas de difficultés sérieuses dans la forme ou le fond. Il est seulement coupé d'incidentes qui, si elles impriment quelque lourdeur à l'exposé, ne nuisent en rien à sa clarté.

Je crois utile de reproduire intégralement les diverses versions éditées afin de faciliter, par leur confrontation, l'examen des points où, à mon avis, elles trahissent la pensée de l'auteur du rituel.

Loret⁽¹⁾ : « Le 16^e jour du mois de Khoiak, a lieu la fête d'Osiris Khent-Ament dans Amou et Xoïs, avec les choses des membres divins d'Osiris, de la tête aux pieds. Horus vient amenant sur l'eau, en ce jour, les membres d'Osiris en sa forme de crocodile. On fait la transformation dans le temple d'Osiris, en son nom de *Crocodile seigneur d'Amou*, ainsi que dans le temple de Ka. En ce jour on met en œuvre le moule de Sokari pour y introduire ce dieu, à Mendès, à Memphis, à Sam-hud, à Amou, à Xoïs et à Héracléopolis, parce que c'est en ce jour que le dieu grand s'est transformé dans ces localités »⁽²⁾.

Brugsch (traduction publiée en 1880)⁽³⁾; « C'est le 16^e jour de Choiak qu'a lieu la fête du dieu *Uu* qui réside dans l'ouest, dans les villes de *Am* (Apis du nome,

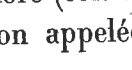
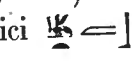
(1) *Rec. de trav.*, t. IV, p. 31.

(²) La traduction de M. Loret supposerait une faute du texte. En réalité,  se rapporte au temple d'Osiris, où eut lieu le *h̥ts* du dieu, et non aux six localités dont les noms précèdent, comme il semble l'avoir cru.

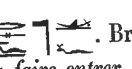
(⁵) *Dictionn. géogr.*, p. 1110. Brugsch a reproduit cette version presque mot pour mot, mais cette fois en allemand, dans *Religion und Mythologie* (1888), p. 602.

libyque) et *Qos* (Cusæ) selon l'usage par rapport aux membres divins d'Osiris, à commencer par la tête jusqu'aux pieds. Le stoliste du dieu Horus a-t-il apporté les membres divins d'Osiris par eau, ce jour, sous sa forme d'un crocodile, alors il y a la clôture (de la fête) dans le temple d'Osiris qui est surnommé *Sebek-neb-âm* (c.-à-d. Sebek maître de la ville d'Apis) dans la ville de *Ha-t-âh* et on commence de faire l'œuvre pour la figure de *Sokar* dès ce jour, à elle (la ville précitée)»⁽¹⁾.

Brugsch (seconde traduction publiée en 1881)⁽²⁾ : « Betreffend den 16. Choiak, so sei das der Festtag der Gottes *Uu-Serapis* in der Städten Apis und Cusae bezüglich alles dessen was die heiligen Gliedmassen des Osiris von seinem Kopf bis zu [seinen] Füßen in angeht. Einer, der die Gestalt des Horus habe, er bringe herbei das heilige Glied des Osiris auf dem Wasser an diesem Tage in seiner Gestalt als Krokodil. Es wird nämlich die Ausführung vollendet in dem Osiris-Tempel unter seinem Namen als « Krokodil (*Sebek*) Herr von Apis » in dem (Serapeum) *Ha-t-sekha*. Es sei angefangen die Ausführung des Werkes mit der Statuette des Sokar an diesem Tage, um den Gott darin eintreten zu lassen, in den Städten Busiris, Memphis, Diospolis (Unterägyptens), Apis, Cusae, Herakleopolis Magna, darum weil dies der Tag ist, an welchem ausgeführt wird die Vollendung des grossen Gottes (als Statuette) an jenem Orte ».

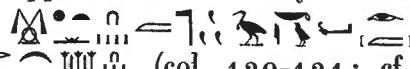
Col. 89 [2]. — . Le 16 Khoiak, à la 3^e heure du jour, on procédait au remplissage du moule de Sokaris (col. 35, 124). La matière employée avait été préparée dès le 14, à la même heure (col. 35, 88, 116)⁽³⁾, puis placée dans un vase d'argent entouré de rameaux de sycomore (col. 34, 121) en attendant que le moment vint de s'en servir. C'est l'opération appelée ici  (cf. ) (col. 116).

Col. 90 [3]. — . « Les choses du divin corps (ou « des membres divins ») d'Osiris, depuis la tête jusqu'aux pieds », se rapportent à la matière préparée le 14 Khoiak, comme il vient d'être dit. Les différentes substances dont elle se composait étaient mesurées au moyen de vases d'or, d'argent et de bronze, de formes diverses, appelés  (col. 54 et suiv.) « les *tbh* du moule de Sokaris », lesquels, au nombre de quatorze, correspondaient à chacune des parties du corps démembré du dieu,  (col. 58) « les quatorze

⁽¹⁾ Le texte porte . Brugsch l'a mal coupé et a rattaché  à ce qui précède. Le  fait de  un causatif : « pour y faire entrer le dieu » (dans le moule).

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 95.

⁽³⁾ La date indiquée à la colonne 116 est le 12 Khoiak. Il semble préférable d'adopter celle du 14, donnée dans les deux autres passages. Voir à ce sujet, p. 307, rem. 2.

tbh des⁽¹⁾ quatorze membres divins ». Leur contenu, une fois réuni, était travaillé ; puis, ayant reçu la forme d'un œuf, il était déposé, enveloppé de branches de sycomore, dans un vase d'argent, où il restait jusqu'au 16 Khoiak,  (col. 120-121 ; cf. col. 34-35).

La masse ainsi constituée rassemblait tous les éléments dissociés du corps du dieu,  « depuis la tête jusqu'aux pieds ». Elle était soumise, sous l'apparence d'un œuf, au milieu des branches de sycomore, assimilées vraisemblablement à Nouit (cf. col. 98), à une sorte d'incubation mystique ; introduite le 16 Khoiak dans le moule, où elle restait enfermée jusqu'au 19 (col. 36, 126), elle y prenait enfin l'aspect du dieu renaissant, en possession de tous ses membres.

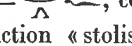
La première partie du paragraphe est, on le voit, un exposé succinct de la nature de la fête célébrée le 16 Khoiak. L'interprétation en est facile. Elle est corroborée par plusieurs autres passages du rituel, qui ne laissent aucun doute sur sa signification véritable.

La seconde fait connaître la raison du choix de la date fixée pour cette solennité.

Col. 90 [4]. — . Loret et Brugsch ont pensé qu'Horus (suivant Loret), un prêtre de ce dieu (Brugsch)⁽³⁾ ou quelqu'un ayant son apparence (Brugsch) apportait, le 16 Khoiak, les membres d'Osiris « sur » (Loret, Brugsch) ou « dans » (Brugsch) l'eau. Si l'on adopte leur manière de voir, il s'agirait d'un rite pratiqué au cours de la cérémonie. Rien de tel ne ressort du récit fait au rituel de ce qui se passait ce jour-là. Il y est bien question d'un prêtre qui parle au nom d'Horus, et c'est ce qui a sans doute trompé les traducteurs ; mais il n'en a nullement la ressemblance. On expose la statue de la « Grande, génératrice des dieux » et  (col. 121 et suiv.) « un prêtre fekti s'assied devant elle, sur un siège de bois d'olivier (?) », vêtu d'une peau de panthère, coiffé de la tresse de lapis lazuli véritable ; ce vase⁽⁴⁾ est placé sur ses mains, et il dit : « Je suis Horus qui vient à toi, Puissante, je t'apporte ces (choses) de mon père » ; puis il met le vase sur les genoux de la déesse (col. 123).

Le prêtre, qui s'identifie un instant avec Horus, n'apporte pas précisément le vase renfermant la matière destinée au moulage de l'image de Sokaris, puisqu'il le reçoit « sur ses mains » après s'être assis devant la déesse ; et le contenu de ce vase n'est

⁽¹⁾ Il y a fréquemment échange entre le  et le  dans les textes gréco-romains.

⁽²⁾ Var. : , col. 34.

⁽³⁾ La traduction « stoliste d'Horus » est fondée sur une lecture fautive, , BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 1110. Son auteur l'a abandonnée par la suite.

⁽⁴⁾ C'est le vase d'argent dont j'ai parlé aux remarques précédentes.

ni « sur » ni « dans » l'eau, mais recouvert de branches de sycomore, ainsi qu'il est indiqué à plusieurs reprises. Il n'appartient même pas au clergé d'Horus. Il semble qu'il était plus particulièrement affecté au service d'Osiris, en Abydos. C'est du moins comme tel qu'il figure, à Dendara ⁽¹⁾, au milieu du cortège des délégations de prêtres venues de toutes les provinces de l'Égypte pour assister aux fêtes du mois de Khoiak.

Le soin que l'on a pris de le désigner par sa qualité, de noter les détails de son costume, de décrire ses gestes dénote un souci d'exactitude qui se serait manifesté différemment si l'on avait voulu le présenter comme un sosie d'Horus.

Au reste, la comparaison des deux textes met en lumière une variante grammaticale non négligeable. Dans celui qui nous occupe, les verbes *iy* et *iny* sont employés sous la forme *sdm-n.f*, , , usitée habituellement pour le passé narratif ⁽²⁾; *iny* est au présent dans l'autre. Le premier relate donc un fait antérieur à la cérémonie : « Horus vint et il apporta le divin corps d'Osiris sur l'eau en ce jour, en sa forme de crocodile ».

Loret et Brugsch ont cru qu'il y avait une relation entre , , et Osiris. Ces membres de phrase s'appliquent à Horus. L'erreur apparaît si l'on rétablit les diverses parties du texte dans leur ordre logique. Le rôle d'Horus peut se résumer ainsi : ayant pris l'apparence d'un crocodile, il apporte le corps d'Osiris sur l'eau ; sous cet aspect et comme Sebek seigneur d'Amaou, il pratique l'opération appelée *hts* dans le temple d'Osiris, en la ville de *Hait-ahit*.

D'autre part, la nature du rapport établi entre cet acte et la cérémonie traditionnelle du 16 Khoiak est bien clairement fixée par la locution conjonctive . Le 16 Khoiak, Horus apporta le corps d'Osiris pour ⁽³⁾ le mettre en état (*hts*) au temple d'Osiris de la ville de *Hait-ahit* ; on commence ce jour-là le travail du moule de Sokaris « parce que » () c'est le jour où le dieu grand fut mis en état (*hts*) en ce lieu, c'est-à-dire dans le temple de la localité précitée.

Comme je l'ai remarqué en débutant, l'auteur rappelle un fait remontant aux temps mythologiques et dont la date fut adoptée lorsqu'on institua la cérémonie de la reconstitution du corps de Sokaris, dont il est question longuement dans un autre chapitre du rituel. Le prêtre *fekti* qui officiait en la circonstance remémorait cet événement capital en disant à la Mère des dieux : « Je suis Horus qui vient vers toi, Puissante, je t'apporte ces (choses) de mon père », tandis qu'il lui présentait le vase d'argent renfermant la substance de laquelle le dieu allait bientôt réapparaître.

L'allusion au sauvetage du corps d'Osiris immergé dans le fleuve, qu'Horus amène « sur l'eau », , montre à elle seule que le passage du rituel où elle figure n'a

pas trait à l'exercice même des mystères, mais qu'elle se réfère à un épisode bien connu du mythe d'Osiris. On sait qu'à l'issue d'un festin, et dans des circonstances exposées par Plutarque ⁽¹⁾, le dieu fut trahit et enfermé dans un coffre, puis jeté au Nil. Isis se met à sa recherche. Ayant retrouvé son corps près de Byblos, où il avait échoué ⁽²⁾, elle le transporte à Bouto, après maintes tribulations, et l'y cache. Or, une nuit qu'il chassait au clair de lune, Seth découvre le cadavre, le découpe en quatorze morceaux qu'il disperse ⁽³⁾. Informée de ce nouveau malheur, Isis, montée sur une barque de papyrus, se remet en quête des restes de son époux à travers les marais ⁽⁴⁾.

De nombreuses légendes sont venues se greffer sur ce thème, dont le détail varie suivant les lieux où elles ont pris naissance. Toutefois, un fait y domine toujours, l'immersion du dieu dans le fleuve. Dès les textes des pyramides, Osiris est considéré comme un noyé, , et nous le voyons encore désigné pareillement dans les écrits religieux récents.  ⁽⁵⁾. Une formule imprécatoire reproche à Seth l'attentat — la « grande calamité », , expression consacrée lorsqu'on veut parler du meurtre d'Osiris ⁽⁷⁾ — qu'il a commis  « contre Osiris jadis, quand il l'a plongé dans l'eau et a dispersé (?) tous ses membres divisés » ⁽⁸⁾. Le temple métropolitain du nome Cynopolite possédait une relique nommée , le « noyé dans le fleuve ». Il n'est guère possible de traduire autrement, car l'inscription d'où cette citation est extraite mentionne uniquement les reliques osiriennes conservées dans les grands centres religieux.

La brève indication fournie par le rituel donne une idée du tour imprimé à la fable dans le nome d'Occident. Cette version semble avoir été assez répandue, témoin le bas-relief du temple de Philæ, où l'on voit un crocodile au milieu d'un fourré de plantes aquatiques portant sur son échine la momie d'Osiris ⁽¹⁰⁾. Elle le fut en tout

⁽¹⁾ De Is. et Osir., 13.

⁽²⁾ Op. cit., 16.

⁽³⁾ Diodore (I, 21) dit qu'il partagea le corps en vingt-six parties et les distribua à ses complices.

⁽⁴⁾ PLUTARQUE, op. cit., 18.

⁽⁵⁾ K. SETHE, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 388.

⁽⁶⁾ A. ERMAN, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, dans *Sitzungsberichte d. kön. preuss. Ak. d. Wissenschaften*, t. XLIII, p. 943. — , CHABAS, *Le papyrus magique Harris*, p. 119 (IX, 6).

⁽⁷⁾ Il est question, à la col. 52 du rituel, du « lieu où la grande calamité s'est produite »,  .

⁽⁸⁾ E. CHASSINAT, *Les papyrus 3237 et 3239 du Louvre*, dans *Rec. de trav.*, t. XIV, p. 14. Un duplicata de ce texte est gravé au temple d'El Khargeh, dans la chambre réservée au culte d'Osiris : BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oase El Khargeh*, pl. XVIII.

⁽⁹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 342.

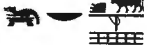
⁽¹⁰⁾ JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, p. 42. Il y a peut-être une adaptation du fait mythologique dans la légende transmise par Diodore de Sicile (I, 89) suivant laquelle le roi Ménès poursuivi par ses

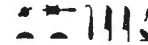
⁽¹⁾ MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 33. La copie porte par erreur  au lieu de .

⁽²⁾ GARDINER, *Egyptian Grammar*, § 414, 1.

⁽³⁾  = , 6-.

cas, du moins à la période gréco-romaine, dans la presque totalité du Delta occidental. On constate alors, en effet, l'existence de plusieurs dieux crocodiles dans cette région, qui, pour la plupart, sinon tous, ont des affinités certaines avec l'Horus d'Amaou. Ils se confondent en principe avec le Sebek fils d'Isis qui combat les ennemis d'Osiris signalé par Pierret ⁽¹⁾. La conception est sans doute ancienne et adaptée à la nature du pays, dont les marécages, plus étendus et plus nombreux que de nos jours, étaient peuplés de grands sauriens.

Le  « *Sebek seigneur du nome Athribite* », dont le nom a été relevé par Lanzone sur l'autel de Turin ⁽²⁾, est un exemple typique de ces Horus crocodiles. Il se confond avec l'Horus vénéré dans la capitale de cette province. Celui-ci, ainsi que je l'ai exposé ⁽³⁾, se manifestait matériellement à ses dévots sous la forme d'un faucon et d'un taureau noir. On lui a donné en outre, au papyrus du Labyrinthe (B 12), l'aspect d'un homme à tête de crocodile. Il y est appelé  et son identité est précisée par le texte joint à son image :  « *ce lieu, nommé Sokhit-hetep, est la place d'Harkhentekhtai seigneur d'Athribis* ». Il est représenté avec la même apparence sur le naos d'Amasis conservé au Musée du Louvre, où il porte son nom habituel,  ⁽⁴⁾. Il est impossible de n'y point reconnaître le  de l'autel de Turin.

A ces témoignages déjà fort nets, d'autres s'ajoutent, beaucoup plus anciens et plus décisifs encore. Des noms théophores du Moyen Empire, formés de  et de  ⁽⁵⁾, attestent deux des incarnations animales du dieu et s'accordent avec sa dénomination usuelle, mais tardive, de .

J. de Rougé, après avoir reconnu, à juste raison, en l'Horus Khentekhtai  du naos d'Amasis l'Horus d'Athribis ⁽⁶⁾, s'est rallié ultérieurement à l'opinion de Brugsch, qui l'avait rapproché du  ⁽⁷⁾, cité sur l'autel de Turin ⁽⁷⁾,

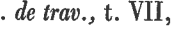
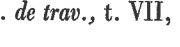
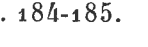
chiens, se jeta dans le lac Moeris et fut transporté sur le dos d'un crocodile jusqu'au rivage opposé, en mémoire de quoi il ordonna de rendre les honneurs divins aux crocodiles, leur consacra le lac Moeris et fonda la ville de Crocodilopolis à quelque distance du lieu de son aventure.

⁽¹⁾ *Petit manuel de mythologie*, p. 119, 120.

⁽²⁾ *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. 1035. Cf. BRUGSCH, *Dictionn. Géogr.*, p. 1059, n° 64, où le nom est en partie mal déchiffré.

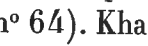
⁽³⁾ Voir ci-dessus, p. 173 et suiv.

⁽⁴⁾ P. PIERRET, *Rec. d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre* t. I, p. 74. PIANKOFF, *Revue d'égyptol.*, t. I, p. 168, fig. 8.

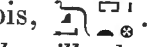
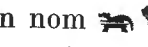
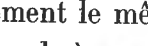
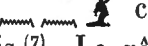
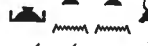
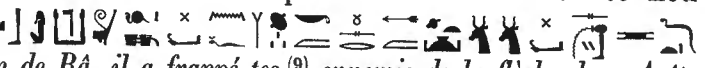
⁽⁵⁾ Voir ci-dessus, p. 175. Un certain nombre ne sont pas accompagnés de déterminatif, mais ils ont la désinence , caractéristique du nom du dieu : ,  (var. ),  (var.  ); cf. VON BERGMANN, *Rec. de trav.*, t. VII, p. 184-185.

⁽⁶⁾ *Géogr. anc. de la Basse-Egypte*, p. 65.

⁽⁷⁾ BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 1057, n° 25.

et de l'Harpocrate-crocodile des monnaies du nome Ménélaïte ⁽¹⁾. Ils sont certainement étrangers l'un à l'autre. La mention de « Khentekhtai, seigneur de Khasit » sur l'autel de Turin (n° 25) ferait double emploi avec celle de « Sebek, seigneur du nome Athribite » qui s'y trouve déjà (n° 64). Khasit, , fief du premier, ne dépendait pas du X^e nome. Son site n'est pas connu exactement, mais il doit être cherché au nord-ouest du Delta, à proximité de la frontière libyenne. Au reste, je ne suis pas éloigné de croire, avec Brugsch, que  était aussi un dieu crocodile. Son nom et la position approximative de sa résidence — nome Métélite, Ménélaïte ou Occidental? — peuvent le laisser supposer.

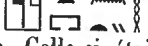
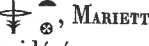
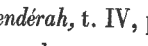
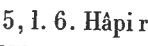
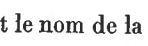
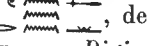
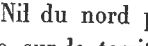
Il me paraît résulter de cet ensemble de faits que  était le nom primitif du patron du nome Athribite ⁽²⁾. Il le conserve dans toutes les formes, animales ou mixtes, sous lesquelles on l'adorait, même lorsqu'il devient un Horus, assimilation qui ne doit pas être très ancienne. Je pense même qu'il fut un crocodile en son premier état.

Il y avait un Sebek à Prosopis, . Son nom  ⁽³⁾, « *Sebek qui garde le divin corps dans la ville du Nil méridional* » ⁽⁴⁾, dénonce une proche parenté avec l'Horus . C'est probablement le même que le  de l'autel de Turin ⁽⁵⁾, si  correspond à  ⁽⁶⁾, nom de la nécropole sacrée de Prosopis ⁽⁷⁾. Le rôle du dieu protecteur d'Osiris en ce lieu est ainsi défini à Philæ :  ⁽⁸⁾, « *Sebek, double divin de Râ, il a frappé tes* ⁽⁹⁾ *ennemis de la flèche dans Aât-denden et purifie ton corps dans le lac sacré* ». La mention du lac offre un certain intérêt.

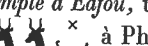
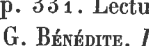
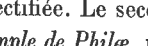
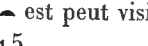
⁽¹⁾ J. de Rougé, *op. cit.*, p. 32; BRUGSCH, *op. cit.*, p. 1297 et 1303. Cf. LANZONE, *Dizion. di mitol. egiz.*, p. 988.

⁽²⁾ Le sens « chef de groupe » que Sottas lui a supposé (*Bull. Inst. fr.*, t. XXIII, p. 172) est évidemment infondé.

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 330.

⁽⁴⁾ Var.      , MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 95, l. 6. Hâpi rès est le nom de la branche canopique. Celle-ci était considérée comme le prolongement du Nil et de la Haute-Egypte. On l'appelait aussi , de même que lui, et  « *fleuve occidental* », en raison de sa position, cf. H. GAUTHIER, *Diction. des noms géogr.*, t. I, p. 118-119. Le Nil du nord proprement dit, , était constitué par la branche Phtanitique, qui prenait naissance sur le territoire héliopolitain, passait par Busiris et se jetait dans la mer au nord de Damiette.

⁽⁵⁾ BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 1057, n° 26.

⁽⁶⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 331. Lecture rectifiée. Le second  est peut visible, mais sûr. Le nom est écrit     à Philæ, G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 115.

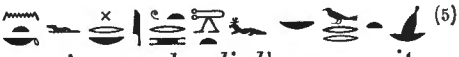
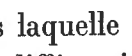
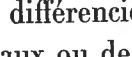
⁽⁷⁾ L'identification faite par Brugsch (*op. cit.*, p. 1294 et 1398) avec la *KANON* des Coptes et البتون admise ensuite par M. GAUTHIER (*Dictionn. des noms géogr.*, t. I, p. 34), qui croit, comme Brugsch (*op. cit.*, p. 1351), que les lieux cités sur l'autel de Turin et à Edfou sont différents (*op. cit.*, t. VI, p. 96), est impossible, car elle repose uniquement sur la leçon fautive .

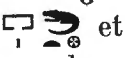
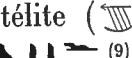
⁽⁸⁾ G. BÉNÉDITE, *op. cit.*, p. 115.

⁽⁹⁾ Le discours s'adresse à Osiris.

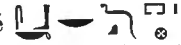
Ce n'est pas une fiction banale et vide de sens. Elle note un fait précis et réel. Elle se retrouve dans deux autres textes. Au papyrus du Labyrinthe (B, col. 9), à propos de la partie de l'édifice attribuée au IV^e nome de la Basse-Egypte ⁽¹⁾ :  ⁽²⁾ « Cette place nommée Emmamou ⁽³⁾, c'est le lieu de Sebek seigneur de Prosopis; le dieu grand est posé dans son lac, florissant de corps éternellement ». Puis dans une litanie à Osiris :  ⁽⁴⁾ « N'es-tu point dans Prosopis, Djeqa, Hatt-nti-Hâpi-rès, auprès de celui qui t'a engendré, et Netef-amen (ne) purifie(-t-il pas) ton corps dans le lac sacré? ».

La pièce d'eau installée dans la chapelle — ou l'αὐλή, comme dit Strabon — réservée au nome Prosopite dans le Labyrinthe était évidemment la reproduction du lac sacré du temple métropolitain de ce nome, où vivait le crocodile de Sebeket dans lequel le corps d'Osiris était purifié. Il y a là, à la fois, un rappel du fait mythologique, la découverte des membres immergés du noyé divin, et de l'action protectrice exercée par le dieu crocodile qui les avait retrouvés et dont il s'était institué le gardien.

Ce Sebek était appelé également  ⁽⁵⁾ « tu es le grand crocodile, maître du fleuve, Atety, seigneur du diadème ourerit ». *Îl-ty*, « celui qui entraîne, enlève », « le ravisseur », est un des nombreux surnoms donnés aux crocodiles en général ⁽⁶⁾. C'est ainsi qu'on le trouve appliqué aussi parfois à Seth en sa forme de saurien,  ⁽⁷⁾, sous laquelle il est d'ailleurs plus souvent nommé . On avait soin, toutefois, de différencier l'animal en qui s'incarnait le Mauvais en le représentant percé de couteaux ou de harpons.

La grande liste géographique de Ptolémée IV Philopator I^{er}, à Edfou, cite un  et un  ⁽⁸⁾ dans le nome Métélite (). On admet généralement que le premier lieu correspond à  ⁽⁹⁾, la « Ville de la maison du

⁽¹⁾ Strabon (XVII, 37), décrivant le Labyrinthe, dit que chacune des chambres entourées de colonnes qui constituaient le monument était spécialement affectée à un nome; des délégations de notables et de prêtres de ces provinces s'y rendaient en certaines circonstances.

⁽²⁾ BRUGSCH, *op. cit.*, p. 1170. Le dieu représenté est appelé .

⁽³⁾ Probablement : « qui est dans l'eau »; cf. , *Wörterbuch*, t. II, p. 36.

⁽⁴⁾ MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 75, l. 6. (Texte collationné sur l'original).

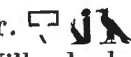
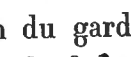
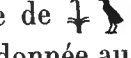
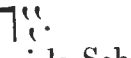
⁽⁵⁾ Et. DRIOTON, *Rapport sur les fouilles de Médamoud. Les inscriptions*, p. 94.

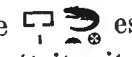
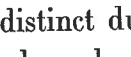
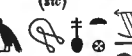
⁽⁶⁾ Ce nom est probablement en rapport avec le fait que le crocodile, lorsqu'il s'est emparé de sa proie, l'entraîne () immédiatement sous l'eau.

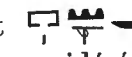
⁽⁷⁾ *Wörterbuch*, t. I, p. 151.

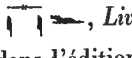
⁽⁸⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 392.

⁽⁹⁾ GOLÉNISCHEFF, *Die Metternichstele*, pl. IV, l. 53. Brugsch a successivement placé  à ΠΙΟΙ, Ptolémaïs-Menshie de la Haute-Egypte (*Ä. Z.*, t. XVII, p. 14, note 1), Naucratis (*Diction. géogr.*, p. 1003), Dybeh ديبه (*op. cit.*, p. 1306; cf. 1320) et Atfeh عطف (*op. cit.*, p. 663-664). La dernière localisation est certaine, cf. H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. II, p. 124.

crocodile» ⁽¹⁾, var.  ⁽²⁾. La variante mérite de retenir l'attention. Elle paraît signifier la « Ville de la maison du gardien-crocodile ».  ⁽³⁾ ne peut être une déformation graphique de  ⁽⁴⁾ *swy*, ni son équivalent phonétique. Ce me semble être une épithète donnée au Sebek local, et qui rappelle singulièrement le nom de celui de Prosopis, .

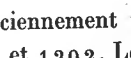
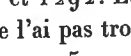
Il est assez difficile de décider si le Sebek de  est distinct du  de l'Autel de Turin ⁽⁴⁾. Hat-nouhout était situé dans le nome Métélite, cela n'est pas douteux. Il figure en bonne place dans une liste géographique de Philæ :  ⁽⁵⁾, et dans les litanies à Osiris, au temple de Dendara :  ⁽⁶⁾,  ⁽⁷⁾.

Des trois noms de lieux, le premier, Sennefer, serait, suivant M. Gauthier ⁽⁸⁾, le nom civil de la capitale du III^e nome. Le second l'est également sans doute, puisque le nom religieux de la ville est  ⁽⁹⁾. Brugsch a identifié Hat-nouhout avec la métropole ⁽¹⁰⁾, puis il l'a considéré comme un sanctuaire dépendant de la ville de Sennefer ⁽¹¹⁾, le situant en dernier examen auprès de Canope; ce serait alors la *Σῶνις* de Strabon ⁽¹²⁾. La variété de ces attributions met en évidence leur fragilité. En vérité, aucune ne semble bonne. Mon impression, bien qu'elle ne s'appuie sur aucun document décisif, est que le « temple des sycomores » se trouvait peut-être dans la nécropole sacrée de Métélis, appelée  ⁽¹³⁾, le « temple de l'abattoir » ⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. , , *Livre des morts*, chap. XXXI, l. 1, Ed. NAVILLE, *Todtenbuch*, t. II, p. 100.

Est écrit  dans l'édition saïte, LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. XVI.

⁽²⁾ GOLÉNISCHEFF, *op. cit.*, p. 8.

⁽³⁾ *iry* est écrit pour  ⁽⁴⁾, anciennement , confusion habituelle dans l'épigraphie récente.

⁽⁴⁾ BRUGSCH, *op. cit.*, p. 1057, n° 33 et 1292. Le même auteur en signale une autre mention dans CHAMPOLLION, *Not. descr.*, t. I, p. 247. Je ne l'ai pas trouvée à l'endroit indiqué.

⁽⁵⁾ G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 115.

⁽⁶⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 75, l. 10-11.

⁽⁷⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 134.

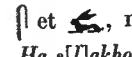
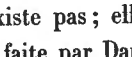
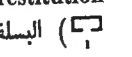
⁽⁸⁾ *Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 41.

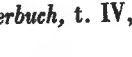
⁽⁹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 331.

⁽¹⁰⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 349, 1014.

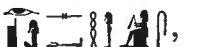
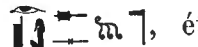
⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, p. 730.

⁽¹²⁾ *Op. cit.*, p. 1292-1293.

⁽¹³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 332. Lecture rectifiée. La cassure indiquée dans ma première copie, entre  et , n'existe pas; elle était simplement produite par une déchirure de l'estampage. La restitution *Ha-s[?]akhoun* faite par Daressy (*Rev. de l'Égypte anc.*, t. II, p. 25) et l'identification avec البساقون () étant substitué à ) sont par conséquent impossibles.

⁽¹⁴⁾ La transcription *sounkh* (?) et la traduction « château de l'habillage (?) » (GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 124) ne semblent nullement fondées. Le mot doit se lire *shwn*; c'est évidemment une variante de  (pap. Harris n° 1, IV, 8) « abattoir », cf. *Wörterbuch*, t. IV, p. 238, comme le

de *Per-Sebek*», laquelle était plantée de sycomores et d'acacias *sont*⁽¹⁾. En ce cas, le Sebek de Hat-nouhout serait le même que celui de la capitale du nome.

Un autre Sebek, ⁽²⁾, ⁽³⁾, faisait partie de l'ennéade de Ro-nefer, composée de dieux associés au mythe osirien et dont un Osiris, qualifié de « momie auguste », ⁽⁴⁾, et surnommé ⁽⁵⁾, était le chef. C'est donc à tort que Brugsch le considérait, de même que la plupart des Sebek, comme typhonien⁽⁶⁾. Il appartient certainement à la catégorie des dieux crocodiles précités, auxquels on donna parfois le nom d'Horus, qui définit leur caractère véritable.

Il est surtout connu par les inscriptions relevées par Brugsch sur une statue, d'époque saïte trouvée aux environs de Mansoura⁽⁷⁾. Daressy a établi que Ro-nefer, en qui Brugsch avait justement reconnu l'*Ὀννοφίς* des Grecs, capitale du nome Onouphite, mais qu'il plaçait sans raison au nord-ouest du Delta⁽⁸⁾, occupait l'emplacement de Tell Tébilléh, dans la province de Daqahlia, ou devait être située à brève distance de ce lieu⁽⁹⁾.

Cette localisation, considérée comme irréfutable par M. Lefebvre⁽¹⁰⁾, semble au contraire incertaine à M. Gauthier⁽¹¹⁾, dont la principale objection est l'existence très probable de plusieurs villes du nom de Ro-nefer⁽¹²⁾. Il se réfère également à l'opinion de M. Kees, qui fait d'expresses réserves sur l'identification de Ro-nefer = Tell Tébilléh avec la métropole du nome Onouphite d'Hérodote et des auteurs postérieurs⁽¹³⁾. Sans revenir sur le fond de la question, déjà traitée par Daressy et M. Lefebvre, il est peut-être utile, pourtant, de mettre en évidence un certain nombre de faits qui s'opposent à la conclusion dubitative de M. Kees.

1° Une statuette sur laquelle figure la mention de « tous les dieux du temple du dieu Khes », ⁽¹⁴⁾, accompagnée de celle d'Osiris ⁽¹⁵⁾,

prouve un texte du temple d'Apet relatif au même lieu du nome Métélite : ⁽¹⁶⁾ (LEGRAIN, *Rec. de trav.*, t. XXIII, p. 74) « *tes ennemis (d'Osiris) sont renversés à l'intérieur de la Maison de l'abattoir* ».

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 331-332.

⁽²⁾ BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 1004 et 1013.

⁽³⁾ Autel de Turin, BRUGSCH, *op. cit.*, p. 1057, n° 32.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 1017 et 1045.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 1013 et 1020. Cette statue est conservée maintenant au Musée du Louvre (E 9689). Les textes en ont été publiés de nouveau, traduits et commentés par M. G. Lefebvre, dans la *Revue d'égyptologie*, t. I, p. 87-94.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 1017 et suiv. Même erreur dans H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 121.

⁽⁷⁾ *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XXX, p. 78-90.

⁽⁸⁾ *Revue d'égyptologie*, t. I, p. 91.

⁽⁹⁾ *Les nomes d'Égypte*, p. 20 et suiv.

⁽¹⁰⁾ *Op. cit.*, p. 19, 21-22.

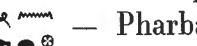
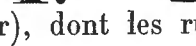
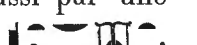
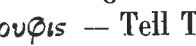
⁽¹¹⁾ PAULY-WISSOWA, *Real Encyclop.*, t. XV, col. 781, article *Mendes*.

⁽¹²⁾ Mohammed CHABÂN, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. X, p. 29.

et un bloc de calcaire ayant appartenu au temple d'Osiris Khes⁽¹⁾ ont été trouvés à Tell Tébilléh. La statue du Louvre publiée par Brugsch et par M. Lefebvre, qui tient la place capitale dans le débat, fut découverte aux alentours de Mansoura⁽²⁾. Son lieu d'origine n'est pas plus exactement connu, mais il est permis de supposer sans invraisemblance qu'elle provient aussi de la même localité, située à 18 kilomètres au nord-est de Mansoura.

2° Ro-nefer comptait un Sebek parmi ses dieux. Or, les monnaies frappées sous les empereurs pour le nome Onouphite portent au revers l'image d'un crocodile coiffé ou non du disque solaire et accompagné de la légende *ΟΝΟΥΦΙ*. Brugsch en a signalé un exemplaire tiré de la collection Neroutsos, d'Alexandrie⁽³⁾; d'autres sont connus⁽⁴⁾, ainsi qu'une variante représentant une femme portant un crocodile sur la main droite⁽⁵⁾. Tous sont à l'effigie d'Hadrien et datés de l'an 11, L IA.

3° Hérodote⁽⁶⁾ classe le nome Onouphite parmi les nomes des Calasiries, qui étaient groupés dans la partie orientale du Delta.

4° La liste géographique de Ptolémée XI Alexandre I^{er}, au temple d'Edfou⁽⁷⁾, place un district autonome du nom de ⁽⁸⁾ entre ⁽⁹⁾ — Pharbætos (Horbeit) et ⁽¹⁰⁾ — Iseum (Behbit el-Hagar), dont les ruines se trouvent à 4 lieues environ, au sud-ouest de Mansoura. Sa position est peut-être fixée aussi par une énumération de divinités classées, semble-t-il, géographiquement, où ⁽¹¹⁾, Isis dame d'Iseum, et ⁽¹²⁾, Nephthys dame de Ro-nefer, sont citées successivement⁽¹³⁾. Bien qu'approximative, elle laisse du moins supposer que Ro-nefer n'était pas très distante d'Iseum et devait être située dans la région Mendès-Mansoura-Lac Menzaleh, que M. Gauthier assigne au nome Onouphite⁽¹⁴⁾, tout en refusant de reconnaître en ⁽¹⁵⁾ — *Ὀννοφίς* — Tell Tébilléh la capitale de celui-ci.

Toutes ces données se complètent. Leur convergence apporte que le Sebek de Ro-nefer mentionné sur la statue du Louvre est celui des monnaies du nome Onouphite et permet de placer la métropole de ce dernier à Tell Tébilléh.

⁽¹⁾ C. C. EDGAR, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XIII, p. 277.

⁽²⁾ BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 1012.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 1018.

⁽⁴⁾ FEUARDENT, *Numismatique, Égypte ancienne*, 2^e partie, p. 324, n° 3572. G. DATTARI, *Numi Augg. Alexandrini*, p. 417, n° 6332.

⁽⁵⁾ TÔCHON D'ANNEY, *Rech. sur les monnaies des nomes ou préfectures de l'Égypte*, p. 200.

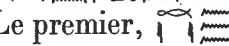
⁽⁶⁾ II, 166.

⁽⁷⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 47, XCVI.

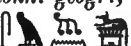
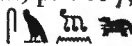
⁽⁸⁾ DÜMICHEN, *Geogr. Inschrift.*, t. I, pl. LXIII, n° 11 et 12.

⁽⁹⁾ *Les nomes d'Égypte*, p. 19.

Cette constatation offre un certain intérêt en ce qui concerne les Sebek dont j'ai tenté de définir la nature. Leur culte, loin d'être confiné dans la région occidentale du Delta, comme on aurait pu le supposer, s'étendait fort avant dans la direction de l'est, où l'on en trouverait probablement d'autres traces sans chercher beaucoup.

Les inscriptions de la statue du Louvre font connaître deux titres sacerdotaux du prêtre attaché au service du dieu crocodile de Ro-nefer : , lesquels furent pris par Brugsch pour des termes géographiques ⁽¹⁾. Le premier, , doit surtout retenir l'attention. M. Lefebvre, tenant compte de la valeur « voyager sur l'eau » que le verbe  *mhy* a parfois à l'époque tardive, l'interprète par « prêtre-allant-sur l'eau » ; il pense que le « prêtre chargé de l'entretien des crocodiles sacrés devait être souvent obligé de monter en barque et de circuler sur les étangs et les canaux » ⁽²⁾.

Les crocodiles sacrés n'erraient pas dans les étangs et les canaux. Celui de la ville d'Arsinoé, au Fayoum, « était nourri dans un lac à part » ⁽³⁾ ; le Sebek de Prosopis, nous l'avons vu (p. 734), vivait dans le lac sacré du temple. Ils étaient apprivoisés ⁽⁴⁾ et se laissaient approcher par leurs prêtres, comme en témoigne la relation faite par Strabon de sa visite au Sebek de Crocodilopolis ⁽⁵⁾. Le même auteur rapporte que les Tentyrites avaient la réputation de bénéficier à l'égard du crocodile d'une immunité comparable à celle qui préservait les Psylles de la Cyrénaïque de la morsure des serpents ⁽⁶⁾. « Les premiers crocodiles, dit-il, qui furent apportés à Rome pour y être montrés étaient accompagnés par des Tentyrites. Le bassin où on les avait mis avait un de ses côtés surmonté d'un plat-bord, sorte de chauffoir en plein soleil destiné à recevoir ces animaux à leur sortie de l'eau : or, il fallait que les Tentyrites se missent à l'eau soit pour les tirer avec un filet jusqu'à cette plate-forme et les y exhiber aux yeux du public, soit pour les en arracher et les faire se replonger dans le bassin » ⁽⁷⁾. Il est fort probable que le prêtre *mhy* devait aussi se mettre à l'eau pour remplir certaines obligations de sa charge auprès de l'animal confié à ses soins, car le verbe *mhy* signifie surtout « nager, plonger, être dans l'eau ».

⁽¹⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 1014 et 1157. C'est évidemment le second que M. Gauthier a reproduit sous la forme  et traduit « le cuir chevelu de Sebek », le donnant comme variante de , nom du *pehou* du nome Métélite (*Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 33), d'après BRUGSCH, *op. cit.*, p. 1157, qui, écrit-il, ne fournit pas de référence (*op. cit.*, t. V, p. 33). L'ouvrage de Brugsch porte  à l'endroit indiqué ; il n'est pas douteux que ce soit le titre inscrit sur la statue du Louvre.

⁽²⁾ *Revue d'égyptologie*, t. I, p. 93.

⁽³⁾ STRABON, XVII, 38.

⁽⁴⁾ HÉRODOTE, II, 69 ; STRABON, XVII, 38.

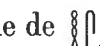
⁽⁵⁾ *Loc. cit.*

⁽⁶⁾ XVII, 44.

⁽⁷⁾ *Loc. cit.*

Brugsch a signalé un certain  « Sebek dans la place Aa-Deb » ⁽¹⁾ parmi les dieux crocodiles du Delta. Son culte aurait eu pour siège la métropole du XI^e nome,  ⁽²⁾, ville typhonienne où les crocodiles (sous le nom de ) et les hippopotames (en la localité ) symboles vivants de Seth, étaient adorés ⁽³⁾. Le 18 Athyr, un crocodile y était mis en pièces,  ⁽⁴⁾.

Ce Sebek n'a jamais existé. Il n'en est pas question dans le texte auquel Brugsch renvoie ⁽⁵⁾, mais seulement du crocodile exécuté le 18 Athyr au lieu dénommé . Le  qui précède le nom de celui-ci, , ne se rapporte nullement à Sebek ; il s'agit de la victime. Au reste la mise à mort d'un crocodile dans une ville vouée au culte de ce dieu est inadmissible.

Partant de cette erreur initiale, Brugsch a interprété faussement un événement considérable de l'histoire légendaire ou réelle de la ville de . Celle-ci était particulièrement abhorrée des sectateurs d'Osiris. La description qui en est faite dans les inscriptions gréco-romaines montre qu'elle fut rudement traitée. Brugsch a cru pouvoir préciser la date de sa destruction ainsi que les circonstances à la suite desquelles elle fut décidée ⁽⁶⁾. Pensant avoir retrouvé dans la version démotique (l. 12) de la pierre de Rosette le nom de , qui désigne d'ailleurs la ville sacrée, non point  elle-même, il l'identifia avec la Lycopolis du nome Busirite, mentionnée dans le texte grec correspondant (l. 22), à propos de la rébellion de cette cité et de sa dure répression par Ptolémée V Epiphane, qui en détruisit le territoire et extermina tous les impies qui s'y trouvaient, « comme Hermès et Horus, fils d'Isis et d'Osiris, s'étaient rendus maîtres, en ces même lieux, des gens révoltés, auparavant ».

Si séduisant soit-il, ce rapprochement doit être abandonné. Il n'y a correspondance ni de temps ni de lieu. Le grand texte géographique d'Edfou, qui date du prédécesseur de Ptolémée Epiphane, signale déjà l'état misérable de Per-mâg ; d'autre part, on a montré que le nom de la localité a été mal déchiffré dans le texte démotique et qu'il doit être transcrit  ⁽⁷⁾.

J. de Rougé avait déjà fait des réserves sur l'identification proposée de Lycopolis avec Per-Mâg et le rapport établi entre la destruction de celle-ci et l'expédition

⁽¹⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 1004.

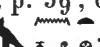
⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 533, 924, 1004.

⁽³⁾ *Op. cit.*, p. 533.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 929.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, p. 929, 1371 = E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 333.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, p. 309 et suppl., p. x-xii.

⁽⁷⁾ HESS, *Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift von Rosette*, p. 59 ; cf. W. SPIEGELBERG, *Die demotische Papyrus* (Catal. gén. du Musée du Caire), p. 271, var. . Ce serait d'après G. Daressy (*Sphinx*, t. XIV, p. 161), le شجين الكوم actuel.

d'Epiphane; il lui semblait peu probable que l'état d'abandon du XI^e nome eût pu se prolonger jusqu'à l'occupation romaine, époque à laquelle il est encore relaté dans une inscription de Philæ, et il concluait qu'il y avait là plutôt «un souvenir mythologique d'une victoire d'Horus au même endroit»⁽¹⁾.

La question de lieu mise à part, puisqu'il ne s'agit évidemment pas de Lycopolis, les deux explications ne s'excluent pas nécessairement. La punition infligée par Epiphane à la ville révoltée n'est-elle pas mise en parallèle avec le fait légendaire de la vengeance qu'Horus avait tirée des adversaires de son père Osiris? Les Egyptiens ont comparé volontiers leurs actions avec les exploits accomplis par les dieux aux temps fabuleux, afin d'en rehausser l'éclat.

L'idée d'un conflit religieux dont on aurait voulu laisser des traces permanentes à titre d'exemple ne paraît pas devoir être absolument écartée. Les rivalités entre cités professant des doctrines opposées n'ont pas manqué de provoquer des luttes sanglantes. Juvénal a été le témoin de l'une d'elles, particulièrement odieuse, durant son exil dans la Pentapole d'Egypte. Il en fait le récit dans la XV^e satire. Une haine irréductible séparait de longue date les habitants de Coptos et de Tentyris, les deux villes n'adorant pas les mêmes dieux. Profitant de la célébration d'une fête religieuse, les Coptites attaquèrent leurs ennemis par surprise. Après un combat prolongé où les assaillants eurent le dessous, le corps de l'un d'eux fut mis en pièces et dévoré cru par les vainqueurs. Plutarque⁽²⁾ rapporte un autre fait de même nature. Les habitants d'Oxyrrhynchos ayant appris que les Cynopolitains mangeaient de l'oxyrrhynque prirent des chiens, les tuèrent et les mangèrent comme chair de victime. Une guerre en résulta. Les Romains durent exercer une vigoureuse répression pour la faire cesser et rétablir l'ordre troublé par cette double violation des lois religieuses locales.

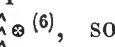
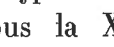
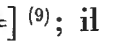
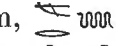
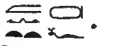
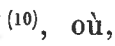
En remontant plus haut dans l'histoire, nous avons le cas de la ville créée par Akhenatèn à El-Amarna. Son sort rappelle celui de l'ancienne capitale du XI^e nome. Elle fut délaissée pour toujours à la suite de l'échec du schisme tenté par son fondateur, dont les successeurs se soumirent à l'autorité du clergé d'Amon.

Un fait démontre, à mon sens, l'abandon réel de Heseb. S'il s'agissait d'un récit légendaire, ainsi que J. de Rougé le supposait, la localité serait citée incidemment et ne figurerait pas dans les listes officielles avec le rang de métropole du nome dont elle portait le nom. C'est seulement à une époque assez tardive, et en particulier dans les temples consacrés à Osiris ou pratiquant son culte, qu'elle disparaît de ces listes pour y être remplacée par une autre ville, , le Pharbætos des Grecs, qui avait pour dieu  et conservait une relique osirienne. On ne peut envisager un simple changement de nom. Le déplacement du centre administratif et religieux du nome

⁽¹⁾ *Géogr. anc. de la Basse-Egypte*, p. 68-70.

⁽²⁾ *De Is. et Osir.*, 72.

est indubitable. Brugsch⁽¹⁾ a fait remarquer en effet que Sheden fut le chef-lieu d'un district autonome, le ⁽²⁾. Il y avait sur son territoire une nécropole sacrée dont le nom, ⁽³⁾, rappelle celui de la nécropole sacrée d'Abydos; elle possédait aussi, il semble, une barque *neshem*⁽⁴⁾. Son choix s'explique naturellement par l'éviction du vieux culte typhonien dans l'ancienne capitale du nome en faveur de la doctrine osirienne, dont la prépondérance s'étendit progressivement à la quasi totalité de l'Egypte pendant la période gréco-romaine, au point de faire figure, ou peu s'en faut, de religion d'Etat⁽⁵⁾.

Nombre de localités passaient pour avoir été le théâtre des luttes entre Horus et Seth; pourtant, aucune ne subit les rigueurs de la peine infligée à Heseb. Une seule fait exception, Oxyrrhynchos; du moins ne fut-elle ni détruite ni frappée d'interdit comme celle-ci, on se contenta de faire disparaître tout ce qui pouvait perpétuer le souvenir d'une foi haïssable. Antique ville typhonienne, elle avait encore un temple de Seth,  ⁽⁶⁾, sous la XX^e dynastie. L'inscription géographique de Ptolémée IV Philopator, à Edfou⁽⁷⁾, signale la déchéance de son dieu. Sa barque⁽⁸⁾ est engloutie dans le canal sacré,    ⁽⁹⁾; il n'y a plus ni prêtre ni prêtresse; le serpent Agathodæmon est sans nom,    . La fête annuelle locale était célébrée le jour de la naissance du Mauvais,    , c'est-à-dire le troisième jour épagomène; un hippopotame y était égorgé et ses chairs dépecées,    . De nouveaux lieux sacrés, dont les noms rappelaient les combats livrés par Horus d'Edfou et sa victoire, remplacèrent les anciens: un temple, le  ⁽¹⁰⁾, où, suivant

⁽¹⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 806 et 1049.

⁽²⁾ Si l'existence de ce district est certaine, son nom est beaucoup moins sûr. Je le reproduis d'après Brugsch (*loc. cit.*), J. de Rougé (*Géogr.*, p. 73) et M. H. Gauthier (*Dict. des noms géogr.*, t. I, p. 24, et t. V, p. 151). J'ignore si Brugsch a pu le lire encore en entier sur le monument. Présentement, il n'en reste autant dire rien: un simple trait cintré (E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 47). Dümichen (*Geogr. Inschrift.*, t. I, pl. LXVI, 44) et J. de Rougé (*Inscr. copiées à Edfou*, t. II, pl. CXII) n'ont pas vu plus.

⁽³⁾ BRUGSCH, *op. cit.*, p. 229; G. MASPERO, *Mém. sur quelques pap. du Louvre*, p. 46.

⁽⁴⁾ G. MASPERO, *loc. cit.*

⁽⁵⁾ Ce mouvement avait pris une grande ampleur déjà sous les derniers rois nationaux, à en juger par le nombre des monuments qu'ils ont édifiés ou commencé de construire, dans l'espace de moins de quarante ans, en l'honneur des dieux associés à la légende d'Osiris.

⁽⁶⁾ Pap. Harris n° 1, pl. LXI b, l. 12.

⁽⁷⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 342.

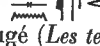
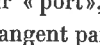
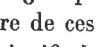
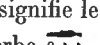
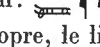
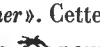
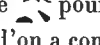
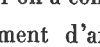
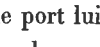
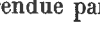
⁽⁸⁾ Il s'agit de la barque affectée aux déplacements du dieu sur le Nil. Les embarcations de cette nature étaient appelées *wy? tp* (ou *hr tp*) *itrw*; cf. E. CHASSINAT, *Rev. de l'Egypte anc.*, t. I, p. 304.

⁽⁹⁾ Pour la restitution du nom du canal sacré, voir *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 189, et t. V, p. 121.

⁽¹⁰⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 120, 121 et 122; var. ,   . Ce serait, de l'avis de M. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. II, p. 65, et t. V, p. 114), le nom du port où était amarrée la barque

Brugsch⁽¹⁾, on conservait les armes de ce dieu; un lac sacré, ⁽²⁾; une nécropole divine, ⁽³⁾. Le sanctuaire de la métropole reçut en dépôt des reliques, ⁽⁴⁾, « les jambes du Sar (= Osiris) et les testicules de Seth », qui consacraient la prise de possession du territoire jusqu'alors au pouvoir de Seth. Une statue y fut également placée pour commémorer la défaite du dieu réprouvé. C'était ⁽⁴⁾ « une image auguste⁽⁵⁾ (debout) sur le dos d'un oryx ».

Il est intéressant de constater que pareilles statues étaient également exposées, pour les mêmes raisons, dans les temples des capitales des XII^e () et XVI^e () nomes, limitrophes de l'Oxyrrhynchite. Elles représentaient ⁽⁶⁾ l'« Horus victorieux en (forme) de faucon (debout) sur la tête d'un Oryx, dans la ville

sacrée du nome. D'ordinaire, en pareil cas, c'est le canal sacré, où le port était situé, qui est désigné. Le passage du *Mythe d'Horus* qui, semble-t-il, lui a suggéré cette explication, peut être interprété différemment. Seth et ses associés ayant été défaits par Har-behouditi, ^(sic)  (Edfou, t. VI, p. 121), « la barque de Râ fut amarrée [au (—?)] dmtj de Per-âhâ ». Le mot , est assez difficile à traduire, car il a plusieurs valeurs, dont une est encore mal établie. La grande inscription géographique d'Edfou dit à propos des barques divines des nomes :    (Edfou, t. I, p. 336-337), « leurs barques, également, amarrées dans leurs eaux (= canaux) », et   (ibid., p. 329), « leurs barques, également, aux tmtj-w de leurs fleuves ». J. de Rougé (*Les textes géogr. du temple d'Edfou*, dans *Rev. d'archéol.*, 1865, p. 26 du tirage à part) a rendu dmtj par « port », sens exact en gros. Les expressions  et  sont évidemment synonymes. Elles échangent parfois avec  (ibid., t. I, p. 333, 339 et 342), dans la suite du texte, où la nomenclature de ces barques et de leurs points d'attache est donnée.  dérive de  « pieu d'amarrage » et signifie le stationnement d'un bateau à l'atterrissage. On rapportait, du moins par jeu de mots,  au verbe  « joindre, réunir », comme le montre l'étymologie du nom du canal sacré d'Oxyrrhynchos,  (var. ) donnée dans le *Mythe d'Horus* (Edfou, t. VI, p. 118 et 121). Ce serait donc, au sens propre, le lieu où un bateau se trouve réuni, joint au rivage, est au mouillage, et, par extension, suivant les circonstances, un port. Brugsch (*Dictionn. géogr.*, p. 163) a préféré traduire  par « la ville de Pi-Kher ». Cette interprétation peut se justifier en quelque mesure par l'emploi, à la basse époque, de la graphie  pour , dont il cite des exemples (*Dictionn. hiérog.*, t. IV, p. 1640); c'est à tort, cependant, que l'on a comparé au *Wörterbuch* (t. V, p. 455),  à . Les deux mots sont différents. Je doute fortement d'ailleurs que  soit pris ici dans le sens de « ville ». Il est clair que ce n'est pas non plus le nom du canal sacré, . En somme, quelle que soit la signification du terme dmt, dmtj,  ne peut désigner le port lui-même. Il s'agit du temple dont celui-ci dépendait, et la phrase précitée me semble devoir être rendue par « la barque de Râ fut amarrée au port du (temple appelé) Per-âhâ ».

⁽¹⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 623-624. La chose ne paraît pas absolument certaine.

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 120.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 121.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 342.

⁽⁵⁾ Il faut entendre par *twt šps* la représentation d'Horus faucon.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, t. I, p. 340. Texte revu et complété sur l'original. Le nom géographique, qui était indéchiffrable sur l'estampage dont je me suis servi en premier lieu, est certainement . L'oiseau est un peu mutilé en sa partie antérieure, mais ce qui en reste est suffisant pour l'identifier. Quant au •, c'est évidemment un • dont les détails n'ont pu être gravés, en raison de la petite taille du signe.

de Hat-Hor»⁽¹⁾; ⁽²⁾ « Horus en (forme de) faucon sur l'échine d'un oryx, dans son temple de la ville de Mahit ». C'est dans cette région, fort étendue en somme, que le *Mythe d'Horus* place quelques-uns des principaux épisodes de la guerre entreprise par Har-behouditi. La légende et les faits positifs s'accordent pour montrer qu'elle demeura fidèle au culte de Seth jusqu'à une époque assez récente.

La comparaison que je viens de faire accuse des différences notables dans le traitement subi par les cités typhoniennes. Oxyrrhynchos fut la plus éprouvée parmi celles de la Haute-Egypte, sans subir pourtant les mêmes rigueurs que Heseb du Delta. Dans la première, on se contenta de supprimer tout ce qui rappelait les croyances abolies⁽³⁾; dans l'autre, il y eut non seulement proscription d'un sculte prétendu indigne, mais aussi destruction des monuments religieux et abandon total de la ville.

La diversité même des cas cités oblige à ne pas voir dans l'exposé de l'état d'abandon de Heseb un de ces clichés dont la littérature religieuse abonde ou une réminiscence mythologique, comme J. de Rougé le pensait.

Les trois inscriptions qui relatent les faits sont conçues d'ailleurs dans un esprit assez différent. Les deux plus récentes sont semblables, sauf quelques détails sans importance. Elles ne s'écartent guère de la banalité des écrits fabuleux. L'une date d'Auguste⁽⁴⁾; l'autre⁽⁵⁾, non datée, est approximativement contemporaine. La troisième⁽⁶⁾, au contraire, antérieure de plus de deux siècles, — elle a été gravée sous le règne de Ptolémée IV Philopator, — est rédigée dans une forme plus objective, presque réaliste. Cette dissemblance s'explique naturellement. A l'époque romaine, le temps avait achevé la ruine de la ville abandonnée, et le souvenir des circonstances dans lesquelles elle avait été détruite ne devait plus guère survivre que par la tradition mêlée de légende. Sous les premiers Ptolémées, l'impression produite par cet événement, alors relativement récent, était au contraire encore très vive, et la célébration, le 18 Athyr, de la fête qui commémorait le saccage des monuments religieux et l'abolition d'un culte détesté contribuait à la conserver intacte.

Je ne pousserai pas plus avant cette digression déjà longue. Elle m'entraînerait hors des limites de mon sujet, car elle touche la question des luttes cléricales qui

⁽¹⁾ Ou « le temple d'Horus ». Je n'ai pas relevé d'autre mention de ce lieu dans les listes géographiques.

⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 341.

⁽³⁾ Le nom habituel du nome et de sa capitale, , a été changé, fort rarement du reste et à l'époque romaine semble-t-il, contre celui de  (GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 178), probablement pour un motif religieux. Le seul exemple encore connu a été relevé en effet dans le temple ouest d'Osiris construit sur les terrasses du sanctuaire d'Hathor, à Dendara; cf. DÜMICHEN, *Geogr. Inschrift.*, t. I, pl. LXVII, 19, et t. III, pl. XII; MARIETTE, *Denderah*, t. IV, pl. 86 a, 20.

⁽⁴⁾ Temple de Philæ. J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XXXVII = G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 117.

⁽⁵⁾ Dendara, temple ouest d'Osiris. J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. III, pl. XXI.

⁽⁶⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 332-333.

tient une place importante dans l'histoire de la religion égyptienne et ne peut être traitée en quelques lignes. Le caractère typhonien du dieu adoré à Heseb antérieurement à la destruction de la ville est certain ; il est évident aussi que ce n'était pas un Sebek. Le nom de son temple montre qu'il s'agit de Seth en sa forme de crocodile malfaisant, . Une stèle publiée par Lanzone ⁽¹⁾ représente son successeur, le faucon d'Horus de Pharbætos, debout sur un naos  supporté par un crocodile. Cette composition allégorique symbolise manifestement le triomphe de la nouvelle doctrine dans le nome dont Seth avait été jusqu'alors le seigneur et témoigne que tout dieu fait à l'image du crocodile fut à jamais banni de ses frontières. De même, Horus d'Edfou, patron d'une cité où l'on se livrait à une guerre d'extermination contre les crocodiles ⁽²⁾, est figuré à genoux sur deux de ces sauriens ⁽³⁾.

La rectification était nécessaire. Brugsch en effet avait trouvé dans cette fausse attribution la confirmation que Sebek était en général une personnification de Seth ⁽⁴⁾, ce qui est loin d'être exact. Aussi lui est-il arrivé de manifester sa surprise de le trouver parfois associé à Osiris, Horus ou Amon ⁽⁵⁾. Il n'y a là pourtant rien que de parfaitement normal.

Sebek était originairement un dieu élémentaire. Il est demeuré tel jusqu'à la basse époque en quelques villes où on le comparait à Geb. Plusieurs autres divinités de caractère tout différent lui ont emprunté à la fois leur aspect et leur nom, lequel, d'ailleurs, il semble, n'est point au sens exact un nom propre, mais celui d'une espèce de crocodiles appelés , ,  ⁽⁶⁾. Cette similitude apparente a trompé. Elle les a fait confondre avec lui, et l'on a créé ainsi une entité artificielle

⁽¹⁾ *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CXIV, 2.

⁽²⁾ STRABON, XVII, 47.

⁽³⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 81.

⁽⁴⁾ *Religion und Mythologie*, p. 585 et seq.; *Dictionn. géogr.*, p. 350, 730, 924, 925, 1017 et pass.

⁽⁵⁾ *Dictionn. géogr.*, p. 350, 730.

⁽⁶⁾ BRUGSCH, *Dictionn. hiérog.*, t. IV, p. 1195, et t. VII, p. 1032. La forme  est surtout concluante. Elle n'est pas mentionnée au *Wörterbuch*, dont les auteurs rapportent d'ailleurs  à  (t. IV, p. 95). Les variantes relevées au Chap. XVII, 43 du *Livre des morts* (Ed. NAVILLE, *Todtenbuch*, t. II, p. 55), , , ,  sont un peu troublantes et contradictoires. Il convient toutefois de remarquer que les formes au pluriel, qui dominent, sont accompagnées de  (var. ), « qui sont dans l'eau » (var. « le fleuve »). Elles impliquent la traduction « crocodiles » ou « dieux crocodiles », par quoi, du moins, la multiplicité de ces divinités se trouve affirmée, conformément à ce que j'ai établi plus haut à propos des Sebek du Delta. Brugsch a comparé le mot antique au copte *coyx* cité par Kircher (*Ling. Egypt. restit.*, p. 171), qui en attesterait le sens ; il rappelle en effet le nom égyptien du crocodile dont Strabon (XVII, 38) et Photius (*Biblot.*, cod. 242, p. 557) ont donné une transcription : *σοῦχος*. Mais il résulte de la vérification faite par Silvestre de Sacy (*Relation de l'Égypte par Abd-al-Latif*, p. 157-158) que ce terme ne se trouve ni dans le manuscrit utilisé par Kircher, ni dans un autre de même nature en la possession de Marcel. Il ne figure pas non plus dans la *Scala* du patriarcat copte du Caire publiée par V. Loret.

soi-disant représentative de Seth qui ne répond pas plus au Sebek primitif qu'à la grande majorité de ses homonymes répartis en de nombreux points de l'Égypte. La plupart des dieux crocodiles passaient pour exercer une influence bienfaisante. Faute de les avoir étudiés individuellement et localement, on s'est mépris sur leur véritable nature. L'un d'eux, nous venons de le voir, était assimilé à un Horus protecteur des membres d'Osiris ; plusieurs de ses congénères, dans le Delta, avaient évidemment les mêmes attributions. Il est question au chapitre CXIII du *Livre des morts* d'un Sebek seigneur des marais, , qui repêcha les mains d'Horus jetées à l'eau par Isis. Cette curieuse légende est à rapprocher de certaines allusions faites par Diodore de Sicile et Plutarque ⁽¹⁾, concernant la mort d'Horus, tué par les Titans, et dont le corps fut trouvé dans les eaux ⁽²⁾, et le démembrement du dieu ⁽³⁾.

La conception est identique dans les deux cas d'un dieu amphibie intimement lié au mythe osirien dont le rôle consiste à recueillir et à protéger les membres mutilés d'un autre dieu immergé. Peu de villes, au contraire, considéraient le crocodile comme un animal typhonien, cela pour des raisons de doctrine exclusivement locales, qui se manifestent dans des écrits tels que le *Mythe d'Horus*, où l'on montre Seth se transformant en crocodile ou en hippopotame pour combattre Horus ou se soustraire à sa poursuite. « Les crocodiles, dit Hérodote ⁽⁴⁾, sont sacrés dans quelques parties de l'Égypte et ne le sont pas dans les autres, où on les poursuit même en ennemis. Les Égyptiens qui habitent les environs de Thèbes et du lac Moeris sont fermement persuadés que ces animaux sont sacrés Les habitants d'Éléphantine, par contre, se nourrissent de leur chair et sont loin de les tenir pour sacrés ». Plus tard, Diodore de Sicile ⁽⁵⁾ constate que « c'est un usage établi chez la plupart des indigènes de vénérer le crocodile comme un dieu ». Strabon signale les lieux où il était l'objet d'une haine implacable : « les Tentyrites se distinguent entre tous les Égyptiens par le mépris et le dégoût qu'ils professent pour le crocodile Partout ailleurs on le respecte et on s'abstient de lui faire aucun mal, les Tentyrites, au contraire, le harcèlent et le détruisent par tous les moyens » ⁽⁶⁾. « Apollinopolis (Edfou), [ainsi que Tentyra,] fait une guerre d'extermination aux crocodiles » ⁽⁷⁾. Elie ⁽⁸⁾ fait la même constatation ; il ajoute que les habitants de ces deux villes suspendaient les crocodiles capturés à des persées, les coupaient en morceaux et les mangeaient. Les rapports des auteurs

⁽¹⁾ Voir, à ce sujet, E. LEFÉBURE, *Le mythe d'Osiris. Les yeux d'Horus*, p. 20-21 et 64-65.

⁽²⁾ DIODORE, I, 25.

⁽³⁾ PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 20.

⁽⁴⁾ II, 69.

⁽⁵⁾ I, 35.

⁽⁶⁾ XVII, 44.

⁽⁷⁾ XVII, 47.

⁽⁸⁾ *De nat. animal.*, X, 21.

classiques sont entièrement confirmés par les textes égyptiens. On sait que l'un des emblèmes sacrés du nome Tentyrite, employé souvent pour écrire le nom de la province et celui de sa capitale, représente un crocodile coiffé d'une plume, . Dümichen a signalé l'interprétation donnée de ce symbole par une inscription du temple de Dendara ⁽¹⁾ :  ⁽²⁾, « quant au crocodile qui est en ce lieu, c'est le dieu Seth; pour ce qui est de la plume qu'il a sur la tête, c'est Osiris ». Le sens mystique en est des plus clairs; il marque le triomphe du dieu sur son ennemi. Au temps où le texte précité remonte, Tentyris était en effet entièrement vouée au culte d'Osiris et des dieux associés à son mythe. C'est ainsi que l'un des noms qu'elle portait alors,  ⁽³⁾, signifie la « ville d'Osiris, d'Horus et d'Hathor ».

La violente aversion témoignée contre le crocodile par Apollinopolis Magna et Tentyris vient de ce que ces cités pratiquaient une religion commune. Pendant les fêtes célébrées lors du séjour qu'Hathor de Dendara faisait à Edfou, chaque année, au mois d'Epiphi, auprès de son divin époux Horus, des crocodiles étaient, il semble, sacrifiés ⁽⁴⁾. « Dans Apollinopolis, dit Plutarque ⁽⁵⁾, une loi oblige chaque citoyen, sans exception, à manger du crocodile. A un jour fixé, ils en prennent à la chasse autant qu'ils peuvent et, les ayant tués, ils les jettent devant le temple du dieu. Ils donnent pour motif que Typhon échappa à Horus en prenant la forme d'un crocodile ». La raison indiquée est certaine, car Seth se métamorphosa à plusieurs reprises en crocodile et en hippopotame, — animal également détesté et immolé à Edfou, — suivant le récit qui nous est parvenu des combats livrés par Horus.

Les Horus-crocodiles dont il vient d'être question nous sont également connus par l'image. On les représentait sous l'aspect d'un saurien hiéracocéphale ⁽⁶⁾. Ils portaient le nom d'Horus,  ⁽⁷⁾, seul ou accompagné d'une épithète ⁽⁸⁾. L'un d'eux est désigné dans la liste des divinités qui participaient aux mystères osiriens du mois de Khoiak.

Col. 90 [5]. — . Cette phrase un peu obscure a trait aux opérations destinées à mettre le corps d'Osiris à l'abri de la destruction. Ayant retiré le cadavre de l'eau, Horus l'apporte au temple pour qu'il y reçoive les soins

⁽¹⁾ *Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera*, p. 38.

⁽²⁾ DÜMICHEN, *op. cit.*, pl. XIII, 16; MARIETTE, *Dendérah*, t. III, pl. 78, 16.

⁽³⁾ J. DÜMICHEN, *Ä. Z.*, t. VII, p. 105, et *Baugesch. des Denderatempels*, pl. XXXVII, 1, 10, XLI, XLIII, 5, 10.

⁽⁴⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 153.

⁽⁵⁾ *De Is. et Osir.*, 50.

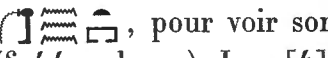
⁽⁶⁾ LANZONE, *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CCXVI-CCXVII.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, pl. CCXVI, 3.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, pl. CCXVI, 1, et CCXVII, 2.

nécessaires; c'est l'action exprimée par *hts*. Ce verbe — plus souvent déterminé par  ou  — signifie d'une façon générale « terminer, achever, conduire une tâche à bonne fin » et, quelquefois, « rétablir, restaurer, remettre en état », ou comme ici, par extension, à la préparation d'une momie.

En voici quelques exemples caractéristiques :  ⁽¹⁾, « Sa Majesté (Râ) décréta de préparer leurs cadavres dans le lieu où ils se trouvaient, de les ensevelir dans Behoudit et d'y honorer leurs corps, de faire le rite d'amener les veaux pour chercher leur tombeau ».  ⁽²⁾, « J'apporte les divins membres, je les assemble à l'état de momie, qui est préparée en son mystère dans la chambre dorée ».  ⁽³⁾, « Je te lie (?) les maillots pour apprêter tes membres ».  ⁽⁴⁾, « Il prépare sa momie ⁽⁵⁾ dans la salle dorée et dirige pour toi le rite de Thot ».

L'idée ainsi exprimée est d'ailleurs contrôlée par d'autres paragraphes du rituel relatifs au mythe auquel celui-ci se rapporte, et qui remémorent les faits en leur ordre chronologique. Le 16 Khoiak, comme il vient d'être dit, Horus, ayant sorti de l'eau les membres divins, les transporte au temple d'Osiris, en la ville de Hât-ahit, pour le *hts* (§ 43). Le 19, il se rend à l'atelier funéraire,  ⁽⁶⁾, pour voir son père et constate que le travail s'y poursuit favorablement (§ 44, col. 92). Le 2[4], on emmaillote la momie du dieu dans l'*ouabit*, de même qu'il fut fait la première fois,  ⁽⁷⁾, du corps divin, lorsque Horus procéda à l'habillage parmi les dieux veillant la momie d'Osiris (§ 47, col. 94-95).

Une inscription du temple d'Edfou renferme le même terme dans un propos fort analogue :  ⁽⁸⁾ « tu es (= Horus) le défenseur qui protège de son père et met son corps à l'état de Maître de vie » ⁽⁹⁾. Le mot laissé sans traduction a été corrigé anciennement. Il avait d'abord été écrit ; on a ensuite gravé le groupe  en surcharge de . Il ne semble pas que la seconde leçon soit préférable de beaucoup à la première; du moins, le sens n'en paraît-il pas plus clair. La présence d'un nom de lieu y est difficilement explicable. La version initiale a été inspirée certainement par la réminiscence de l'immersion

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 61.

⁽²⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XLIII.

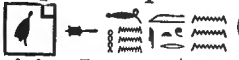
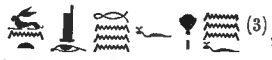
⁽³⁾ G. MASPERO, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, t. I, p. 155.

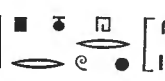
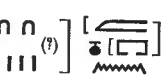
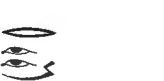
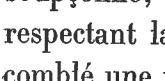
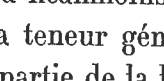
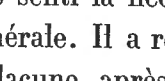
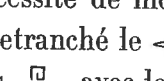
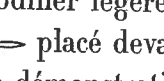
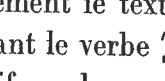
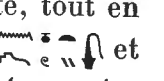
⁽⁴⁾ J. DÜMICHEN, *op. cit.*, t. III, pl. XVI.

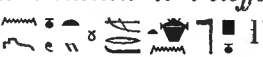
⁽⁵⁾ Lire  au lieu de . Il s'agit de la momie d'Osiris.

⁽⁶⁾ *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 187.

⁽⁷⁾ *Neb ankh* est une épithète assez fréquente d'Osiris, peut-être par euphémisme. Il est possible que l'on ait voulu marquer de la sorte que le dieu, ayant repris par la momification l'apparence d'un être vivant, était pour jamais rendu à l'existence. Diodore (I, 25) fait probablement allusion à la momification lorsqu'il dit qu'« Isis inventa le remède qui donne l'éternité ».

d'Osiris. Elle serait à rapprocher du passage du rituel où il est question du séjour du corps du dieu dans l'eau et, de même qu'ici, de sa momification, exprimée par le mot *hts*. Elle pourrait être alors ainsi comprise : « tu es le défenseur qui protège l'immersion de son père ⁽¹⁾ et met son corps à l'état de Maître de vie ». Le texte précité se rapporte au XVII^e nome de la Haute-Egypte, dans la métropole duquel se trouvait, suivant la grande inscription géographique d'Edfou,  ⁽²⁾ « *Hait seten avec celui qui est plongé dans le fleuve* », c'est-à-dire Osiris. La stèle de Shabaka, rappelle à plusieurs reprises l'épisode de la noyade du dieu,  ⁽³⁾,  ⁽⁴⁾, et la protection qu'il reçut lorsqu'il était dans le fleuve,  ⁽⁵⁾.

§ 44. — ⁹²   (lire 8)                 

— (col. 114-115) «on amène le Khenti Amentit de l'année précédente et on lui applique l'onction et l'étoffe menkhit». Cette double opération correspond évidemment à  l'«emmaillotement et l'onction de ce dieu» qui succédaient au démoulage du simulacre de la momie osirienne.

La date disparue pourrait être alors facilement rétablie; elle serait celle de l'emmaillotement, le 24 Khoiak : . Quant aux signes encore visibles à l'extrémité de la cassure, , ils appartiennent évidemment à la préposition composée  «dans».

Col. 92-93 [2]. — La dernière phrase contient une allusion au rôle joué jadis par Horus, lors de l'embaumement d'Osiris. On en trouve de semblables aux paragraphes 43 et 47 du même livre. Elle rappelle la visite faite par le dieu à l'atelier funéraire, où l'on préparait la momie de son père, afin de s'assurer de l'état dans lequel elle se trouvait. Il sera question plus loin, § 47, de la part qu'il prit à l'habillage du corps momifié.

Loret et Brugsch sont d'un avis différent. Le premier traduit : «Horus vient voir son père en ce jour; il trouve l'objet. Entrée en paix dans le sanctuaire en ce jour». Il s'agirait donc pour lui d'un acte accompli pendant les mystères. Je ne crois pas que ce soit exact.

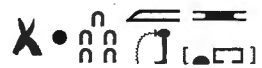
Les cérémonies du mois de Khoiak se célébraient dans l'ordre de succession des rites institués par Isis, pour l'embaumement et l'enterrement des restes de son époux.

Le rituel en note l'origine par rapport aux faits mythologiques qu'elles commémoraient (cf. § 43, 45-48) et mettaient en scène. Le 19 Khoiak correspondait, suivant la tradition religieuse, à l'anniversaire du jour où Horus, s'étant rendu au *taricheion*, avait constaté que le travail  (et non «l'objet», comme dit Loret) de la momification d'Osiris était achevé.

La formule , que j'ai traduite par «terminé heureusement», me paraît être comparable par le sens à la clause , , , *explicit feliciter*, par quoi les scribes marquaient la fin d'un ouvrage.

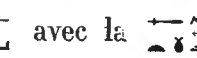
Brugsch a donné une version sensiblement plus voisine de la mienne que de celle de Loret : «Es kommt an Horus, um zu schauen seinen Vater an diesem Tage. Hat er gefunden, dass man thätig ist, so ist die Ankunft glückbringend in dem Adytum an diesem Tage».

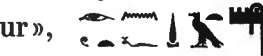
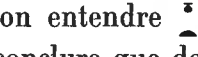
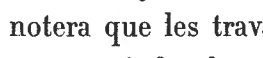
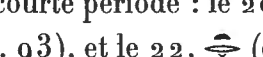
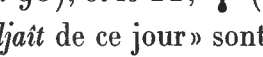
§ 45. — ⁹³ 



§ 45. — ⁹³ [1] Quant au 21 Khoiak, c'est ce jour de faire le travail de l'étoffe *djait* d'un jour, parce que c'est le cinquantième jour de l'atelier funéraire, un jour comptant pour dix jours, et parce [qu'on fait] [2] l'étoffe *djait* (d'un) jour pour les cinquante jours de l'atelier funéraire.

Col. 93 [1]. — Brugsch, comme il l'a fait assez souvent, a paraphrasé le texte avec un peu trop de liberté dans le dessein de le rendre plus compréhensible et en a tiré un sens qu'il ne présente pas exactement, surtout vers la fin. «Betreffend den 21. (zu lesen 20) Choiak, so sei dies der Tag der Ausführung der an einem einzigen Tage zu vollendenden Arbeit des Gewebes, darum dass man 50 Tage in der Läuter-kammer zubringt, fällt dieser eine einzige Tag auf den 10 Tag. Dar [um ist die Arbeit des] Gewebes an einem einzigen Tage während der 50 Tage in der Läuter-kammer [auszuführen]» ⁽¹⁾.

La raison pour laquelle le traducteur a corrigé la date du 21 en 20 m'échappe, à moins qu'il n'ait identifié la  avec la , tissée en vingt-quatre heures, du 20 au 24 Khoiak (col. 50-51); mais je ne pense pas qu'il ait songé à faire ce rapprochement bien improbable.

Il est question à plusieurs reprises d'une *djait*, sans qu'il soit possible d'établir s'il s'agit de la même qu'ici. Une  était mise à blanchir à côté de l'*ansouti* (col. 65); la date n'est pas mentionnée. Il est dit aussi que la statuette de Sokaris, après avoir été retirée de son moule, le 19 Khoiak, était exposée au soleil pour sécher; «on lui faisait la *djait* de ce jour», ; son ensevelissement avait lieu le 24 (col. 36). Doit-on entendre  au sens littéral, «de ce jour» se rapportant au 19 Khoiak, et conclure que deux pièces de toile portant le nom de *djait* étaient tissées successivement le 19 et le 21, ou supposer qu'il n'y en avait qu'une seule, l'auteur n'ayant pas estimé nécessaire de préciser dans un cas la date du 21, celle-ci étant connue des initiés et figurant d'ailleurs au paragraphe concernant cette étoffe (col. 93). Les deux interprétations sont également vraisemblables, la seconde peut-être plus que l'autre, en raison du fait que la fabrication de la «*djait* d'un jour» se place précisément dans l'intervalle de temps compris entre le démoulage de l'image divine et son emmaillotement, 19 au 24 Khoiak, de même que se placerait celle de la . On notera que les travaux de tissage des étoffes funéraires étaient exécutés dans cette courte période : le 20-21,  (col. 50-51) ⁽²⁾, le 21,  (col. 93), et le 22,  (col. 145-146) ⁽³⁾. Je pense donc que la «*djait* d'un jour» et la «*djait* de ce jour» sont identiques et que les épithètes

⁽¹⁾ Ä. Z., t. XIX, p. 95. Loret n'a traduit que le début du paragraphe.

⁽²⁾ De la huitième heure de la nuit du 20 à la même heure du 21.

⁽³⁾ Elle était blanchie le même jour (*loc. cit.*).

qui les distinguent en apparence expriment sous des formes différentes la même idée. Quelle que soit la solution admise, il n'y a au reste rien en tout ceci qui puisse légitimer la correction de date proposée par Brugsch. Le sens que je crois pouvoir tirer du texte me paraît fournir au contraire un argument permettant de l'écarter définitivement.

L'explication donnée par l'auteur, telle que je la comprends, montre que le choix du 21 Khoiak pour tisser la « *djatt* d'un jour » était subordonné à deux causes : 1° cette date correspondait au cinquantième jour de l'embaumement ; 2° la journée employée à ce travail représentait les cinquante jours écoulés depuis le début de la momification. Cela n'est évidemment pas d'une extrême clarté, le sens caché attaché à ces rapprochements énigmatiques nous étant inconnu. Mais il est du moins possible, en utilisant comme point de repère la réduction symbolique de ces cinquante jours en cinq, un jour comptant pour dix, d'établir le rapport supposé entre cette période et les opérations rituelles auxquelles elle correspond et de vérifier en même temps l'exactitude de ma traduction.

La confection du simulacre de la momie de Sokaris comportait les opérations suivantes :

- 12 Khoiak : préparation de la matière (col. 116);
- 16 Khoiak : mise au moule (col. 35, 91, 121);
- 19 Khoiak : démoulage de la statuette (col. 36, 92, 126);
- 19-23 Khoiak : séchage de la statuette (col. 126-127);
- 24 Khoiak : emmaillotement (col. 36, 94) ⁽¹⁾.

La momification, suivant Hérodote ⁽²⁾, durait soixante-dix jours ⁽³⁾. Le cadavre restait pendant ce temps dans un bain de natron; puis il était lavé et enveloppé de bandelettes. La momie était alors remise à la famille, qui faisait confectionner le cercueil et s'occupait des funérailles.

La momification symbolique de Sokaris commençait le 16 Khoiak, avec le remplissage du moule, et se terminait le 23, après le séchage de l'image divine; elle durait sept jours qui, multipliés par dix, font les soixante-dix jours réglementaires indiqués par Hérodote et quelques textes égyptiens ⁽⁴⁾. Les cinquante jours mis en rapport avec la « *djatt* d'un jour », fabriquée le 21 Khoiak, sont comptés de même à partir

⁽¹⁾ La date n'est plus visible qu'en partie : $\overline{\text{nn}}$ (col. 36), $\overline{\text{nn}}$ (col. 94), mais la disposition des chiffres, dans l'un des cas, en assure la restitution certaine : $\overline{\text{nn}}$.

⁽²⁾ II, 86.

⁽³⁾ Il était interdit de dépasser cette limite, *loc. cit.*

⁽⁴⁾ Voir col. 88-89 et p. 719.

du 16, date à laquelle les prêtres remplissant les fonctions de taricheutes se mettaient au travail ⁽¹⁾; ces cinq jours correspondent exactement aux cinquante (5×10) mentionnés dans le texte.

Le rapprochement fait ici concernant l'embaumement réel et les pratiques dont l'image de Sokaris était l'objet n'a rien de forcé ou d'arbitraire, car, au dire d'Hérodote ⁽²⁾, le mode le plus parfait de momification était conforme, assurait-on, à celui qui avait été appliqué à Osiris lui-même.

Col. 93 [2]. — $\overline{\text{nn}}$. La traduction « *dar[um ist die Arbeit]* » de Brugsch suppose la restitution $\overline{\text{nn}}$, qui est matériellement impossible. Il y a juste place pour $\overline{\text{nn}}$ dans la lacune.

§ 46. — $\overline{\text{nn}}$. La traduction « *dar[um ist die Arbeit]* » de Brugsch suppose la restitution $\overline{\text{nn}}$, qui est matériellement impossible. Il y a juste place pour $\overline{\text{nn}}$ dans la lacune.

§ 46. — $\overline{\text{nn}}$ [1]. Quant au 21 Khoiak, c'est ce jour où l'on retire le moule du Khenti Amentit de sa cuve-jardin ⁽³⁾, parce que c'est le dixième jour, qui est le jour de l'entrée de tous les dieux au ciel et où l'on verse l'eau.

Col. 94 [1]. — Il y avait, à la date du 21 Khoiak, dix jours que le moule du Khenti Amentit reposait dans la cuve-jardin ⁽⁴⁾. C'est à quoi il est fait allusion, je crois, dans la première partie du paragraphe. Ce jour coïncidait avec un événement mythologique, l'entrée de tous les dieux au ciel, dont je ne connais pas d'autre mention, et l'on y exécutait le rite appelé $\overline{\text{nn}}$ « *répandre l'eau* ».

Brugsch a interprété le texte différemment ⁽⁵⁾, mais en lui faisant subir des modifications qui en altèrent profondément le sens : « *darum weil der 10. Tag es ist [von welchem an gerechnet wird] bis zum Tage des Eintritts aller Götter in den Himmel. Wasser werde an ihm ausgegossen* » ⁽⁶⁾. Il ne semble pas que l'adjonction qu'il a faite ait une raison d'être. Il aurait été nécessaire en tout cas de fournir à l'appui des justifications propres à en démontrer l'utilité, qui n'est rien moins que douteuse, le texte étant parfaitement clair dans sa forme grammaticale et sa signification.

⁽¹⁾ Voir ci-dessus, p. 728.

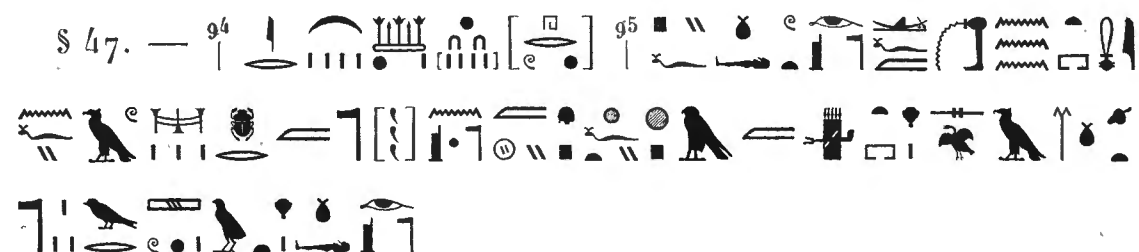
⁽²⁾ *Loc. cit.*

⁽³⁾ Cf. col. 20, 25, 111.

⁽⁴⁾ Il y avait été déposé le 12 Khoiak, cf. col. 19, 23, 100.

⁽⁵⁾ M. Loret a renoncé à le traduire.

⁽⁶⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 95.



§ 47. — 94. Quant au 2[4] Khoiak [1], c'est ce [jour] 95 où l'on ensevelit Osiris dans l'atelier funéraire, comme cela s'est passé avec les [membres] divins d'Osiris, à l'origine, lorsque Horus fit l'habillement au palais, parmi les dieux qui veillent à l'ensevelissement d'Osiris [2].

Col. 94 [1]. — La date est complétée d'après celle qui figure à la col. 36, où il est question de la même opération. En cet endroit, le premier, n'est plus visible mais certain; le groupement des signes numériques dont il fait partie ne permet pas une autre lecture.

Il ne peut s'agir du 22, comme Brugsch l'a cru⁽¹⁾. En effet, la statuette de Sokaris, après avoir été retirée, le 19, de son moule, était exposée au soleil, pour sécher, jusqu'au 23; on la peignait le même jour; puis on laissait sécher de nouveau (col. 92, 126-128). Il est dit d'autre part (col. 97) que sept jours s'écoulaient entre l'ensevelissement du dieu et son enterrement. Cet intervalle correspond exactement à la période comprise entre le 24 (inclus) et le 30 Khoiak. Les diverses pièces d'étoffe employées pour l'embaumement n'étaient du reste pas toutes prêtes le 22. La « bandelette d'un jour » était tissée du 20 au 21 (col. 50); le *ter*, le 22 (col. 145). Leur purification avait lieu le 23 seulement (col. 148).

Col. 95 [2]. — Le passage a été diversement compris par Loret et par Brugsch : « comme cela eut lieu dans le temple d'Osiris, la première fois, quand Horus se trouva dans le temple pour être vêtu au milieu des dieux, — puis on veille sur la momie d'Osiris »⁽²⁾; « wie es hier und dort geschieht in den Tempeln des Osiris von Anbeginn an. Gleichzeitig sei ein Horus in dem Saale damit beschäftigt den ersten der Götter zu umwickeln. Mit der Umhüllung des Osiris werde die Zeit hingbracht »⁽³⁾.

La mention du « temple d'Osiris », ne se justifie aucunement. Je crois la leçon préférable. L'auteur dit que les soins donnés à la statuette de

Sokaris dans l'atelier funéraire sont semblables à ceux que le corps d'Osiris a reçus, au temps passé, *sp tpy*, quand Horus a procédé à la toilette funèbre du dieu. Il rappelle, ainsi qu'il l'a déjà fait au § 42 (col. 90-91), où le corps d'Osiris est désigné comme ici par une circonstance de nature mythologique.

Il est clair également que ne signifie pas « quand Horus se trouva dans le temple pour être vêtu au milieu des dieux », pas plus « qu'un Horus soit en même temps dans la salle pour s'employer à envelopper le premier des dieux ». indique la nature de l'acte accompli par Horus, sujet de la phrase, litt. : « être Horus à vêtir », et non une action exercée sur lui. La comparaison faite le démontre d'ailleurs, puisque l'objet de la cérémonie était l'embaumement de l'image divine conformément au rite instauré par Horus, lorsqu'il ensevelit Osiris. Les allusions à ce rôle du dieu sont fréquentes dans les textes religieux. On dit au mort, dans le *Rituel de l'embaumement* : ⁽¹⁾ « Ô Osiris N., les dieux et les déesses t'ont vêtu, les dieux valeureux t'ont habillé comme Horus lui-même fit pour Osiris »⁽¹⁾. Au temple d'Hathor, à Dendara, dans la chapelle consacrée à Sokaris le roi est comparé à ⁽²⁾ « Horus qui a paré celui qui l'a engendré ».

La mention du où le corps d'Osiris fut habillé est vague. Peut-être est-il possible de préciser la position du lieu où il était situé. Il est dit parfois qu'Horus ensevelit son père à Héliopolis, ⁽³⁾. Un passage du rituel des mystères (col. 89) confirme indirectement le fait. Les quatre prêtres qui, à Busiris, assistaient le personnage chargé de préparer la momie fictive d'Osiris, y sont comparés aux « quatre dieux qui sont dans l'atelier funéraire d'Héliopolis ». Une des multiples légendes concernant les funérailles d'Osiris plaçaient donc l'événement dans cette ville. Il y avait du reste aux environs un sanctuaire réputé, le « temple du dieu Sap », l'Osiris démembré, qui commémorait probablement quelque fait se rapportant à la légende osirienne locale.

Brugsch a traduit inexactement par « le premier des dieux ». Il est dit simplement qu'Horus a rempli son office « parmi les dieux » « qui veillent à l'ensevelissement d'Osiris ». Loret et Brugsch ont isolé ce membre de phrase de ce qui précède. Le premier suppose qu'il est question de la veillée de la momie d'Osiris; Brugsch lui attribue un autre sens, fort différent de la teneur véritable du texte : « le temps sera employé pour l'enveloppement d'Osiris ».

⁽¹⁾ G. MASPERO, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 48.

⁽²⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 138.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 287. Le même texte expose en outre qu'il a fait le Le rite du *hwy bhs*, comme je l'ai montré précédemment (p. 655 et suiv.), était pratiqué sur la tombe, après l'enterrement.

⁽¹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 95.

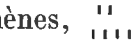
⁽²⁾ *Rec. de trav.*, t. IV, p. 32.

⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 95-96.

Cette période, qui précédait la clôture des mystères, correspondait à la durée de la conception d'Osiris dans le sein de sa mère, un jour comptant pour un mois; les branches de sycomore, arbre consacré à Nouît, sur lesquelles la statuette momiforme reposait, symbolisaient la déesse.

Col. 98 [2]. —  est un lapsus du scribe qui a établi le manuscrit dont les graveurs de l'inscription se sont servi. La phrase, dans la forme où elle nous est parvenue, signifie littéralement : « pour les sept jours qu'il a passés dans le ventre de sa mère Nouît, alors qu'il était conçu en lui, étant un jour pour un mois »,   (= —) . Il y a contradiction entre le rapport d'un jour pour un mois et le fait que la conception du dieu aurait duré seulement sept jours. Il faut nécessairement remplacer  par  « sept mois »⁽¹⁾.

On notera la durée anormale, sept mois, de la grossesse de Nouît. Plutarque⁽²⁾ a relaté les conditions singulières dans lesquelles celle-ci mit ses enfants au monde. Hélios (Râ), informé des rapports qu'elle entretenait avec Kronos (Geb), la condamna à n'accoucher ni dans le cours d'un mois ni dans le cours d'une année. Hermès (Thot), épris de la déesse, et qui en avait également obtenu les faveurs, joua alors aux dés avec Séléné (la Lune) et lui gagna un soixante-douzième de chacune de ses clartés, dont il forma cinq jours supplémentaires pendant lesquels Rhéa-Nouît donna le jour à Osiris, Haroéris, Seth, Isis et Nephthys.

La fable est indubitablement d'invention égyptienne dans la partie qui a trait aux cinq jours épagomènes, , dont elle explique l'origine, et à la naissance des dieux. Les textes religieux et les calendriers des temples la confirment⁽³⁾. D'autres légendes sont venues sans doute s'y ajouter; c'est probablement à l'une d'elles que se rattache la délivrance prématurée de Nouît, dont le témoignage est fourni pour la première fois par le rituel.

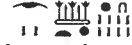
L'accouchement avant le terme naturel était-il supposé normal pour les déesses-mères en général ou le cas est-il exceptionnel et particulier à Nouît? J'ai tenté de vérifier le fait en ce qui concerne Isis, le *Mythe d'Horus* et plusieurs calendriers religieux fournissant quelques indications relatives à la conception et à la naissance d'Horus. Les résultats ont été plutôt décevants. Les dates présentent souvent en effet des écarts

⁽¹⁾ Loret (*Rec. de trav.*, t. IV, p. 33) a traduit sans relever l'erreur, cependant manifeste : « (On fait cela) pour les sept jours qu'il passa dans le ventre de sa mère Nout, enceinte de lui. Un jour est pour remplacer un mois; les sycomores sont pour (tenir lieu de) Nout ». Brugsch (*Ä. Z.*, t. XIX, p. 96) a fait de même.

⁽²⁾ *De Is. et Osir.*, 12.

⁽³⁾ Chabas (*Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 101 et suiv.) a signalé l'existence, dans le papyrus I. 346 de Leyde, de deux livres concernant les jours épagomènes. Ils sont intitulés  « Livre de la fête de la clôture de l'année », et  « Livre des cinq jours en sus de l'année ».

sensibles, et cela parfois dans le même calendrier. L'un d'eux inscrit successivement la naissance du dieu au 2 et au 28 pharmouthi. Trois dates différentes sont données pour le début de la grossesse d'Isis, — et une quatrième par Plutarque. Malgré ces contradictions inattendues et déconcertantes, d'autant plus surprenantes qu'elles portent sur un événement auquel on attachait une extrême importance, je crois intéressant de consigner ici le résultat de mes recherches, destiné tout d'abord à prendre place dans un essai de commentaire du traité *De Iside et Osiride*, entrepris depuis longtemps, que je n'aurai probablement pas le loisir de terminer, comme tant d'autres travaux.

Une inscription du temple d'Edfou nous apprend que   ⁽¹⁾ « le 18 paophi, Isis dit à Thot : « Je suis enceinte (des œuvres) de mon frère Osiris ». Suivant le même texte, son enfant naît le 28 pharmouthi,  ⁽²⁾, soit après sept mois environ.

Cette date reparait de nouveau dans deux textes du temple⁽³⁾. Deux autres placent également l'événement en pharmouthi. Dans le premier, le quantième a disparu, mais la date inscrite à la suite est le 1^{er} pachons⁽⁴⁾; il s'agit donc probablement aussi du 28 pharmouthi. Le second nécessite quelques explications :   ⁽⁵⁾ « 2^e jour de ce mois (pharmouthi) où est né Horus fils d'Isis et fils d'Osiris, (la fête de) l'enfantement divin d'Isis se tient en ce jour jusqu'au jour 21; cette déesse fait le tour de sa ville ». Mal compris, il a donné lieu à une interprétation sur laquelle il convient de revenir. On en a conclu en effet « qu'un certain jour de pharmouthi, vers le 20 », « est né Horus fils d'Isis et fils d'Osiris; est enregistrée la maternité d'Isis en ce jour favorable »; que suit immédiatement : « jour 21, le tour circulaire de sa ville par cette déesse »⁽⁶⁾. La date de la naissance aurait été « transposée fautivement du 28 en avant du 21 »⁽⁷⁾.

L'inscription ne dit rien de semblable. Si, comme il paraît certain, le jour de la nativité d'Horus y est formellement indiqué, — ce qui reste à débattre, — il devrait être reporté au 2 pharmouthi et non « vers le 20 », et il faudrait traduire : « 2^e jour du mois, (jour) où est né Horus ». Quoi qu'il en soit, les dates données marquent la durée de la fête commémorative appelée  qui, commencé

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 214; t. XIV, pl. DLXXVI.

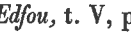
⁽²⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 214; t. XIV, pl. DLXXVII.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 356; t. VI, p. 219.

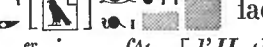
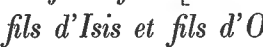
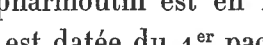
⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 400.

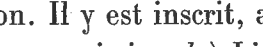
⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 352.

⁽⁶⁾ R. WEILL, *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*, p. 160-161.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, p. 161. Il ne peut y avoir eu de transposition fautive « du 28 en avant du 21 », car la première de ces dates figure au même calendrier avec la mention d'une fête d'« Horus de Hiérakonpolis, rejeton de Sekhmit, en ce jour », , *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 352.

le 2 (jour présumé de la naissance du fils d'Isis), se poursuivait jusqu'au 21, . Le fait a complètement échappé au commentateur. Il n'a pas reconnu la préposition composée  *nfry-t r*, « jusqu'à »⁽¹⁾, qu'il a rendue par « favorable », comme s'il s'agissait de l'adjectif *nfr*. La présence du  indique cependant clairement que ce ne peut être un qualificatif se rapportant à *hrw*, mot masculin (). Il n'a pas tenu compte non plus de la préposition  qui, à l'état isolé, a le même sens que *nfry-t r*. Ce premier contresens en a occasionné un autre. M. Weill a interprété  par « est enregistrée la maternité divine d'Isis ». Le verbe *smn* ne signifie pas « enregistrer », mais « établir, mettre en place, rendre stable, installer d'une façon durable ». C'est dans ce sens qu'il faut l'entendre ici. La durée des cérémonies commémoratives de l'accouchement d'Isis, vingt jours, paraît correspondre à celle de la délivrance et des relevailles, à la suite desquelles la déesse était conduite processionnellement à travers la ville⁽²⁾. Pareille fête était célébrée en pachons, en l'honneur d'Hathor de Tentyris, ⁽³⁾, à l'occasion de l'anniversaire de la naissance d'Harsantaoui. J'aurai à en parler plus loin.

Le duplicata du calendrier d'Edfou auquel le passage précité est emprunté, et qui aurait sans doute fourni des renseignements complémentaires, est mutilé à la date qui nous intéresse :  lacune d'un mètre  ⁽⁴⁾ « *pharmouthi*, 1^{er} jour, fête [d'Hathor]⁽⁵⁾, œil de Râ; 2^e jour [.....] temps ancien, où est né Horus fils d'Isis et fils d'Osiris ». L'étendue de la lacune ne permet pas de voir si le 2 *pharmouthi* est en rapport ou non avec la naissance d'Horus. La fête citée ensuite est datée du 1^{er} pachons.

Le calendrier du temple d'Esna dissipe toute incertitude sur le sens véritable du texte d'Edfou mis en discussion. Il y est inscrit, au mois de pharmouti :  ⁽⁶⁾ « accomplir (les prescriptions du) Livre sacré de la naissance d'Horus le 2^e jour de ce mois ». C'est précisément à la même date que le calendrier d'Edfou place la

⁽¹⁾ A. GARDINER, *Egyptian grammar*, § 179; ERMAN et GRAPOW, *Wörterbuch*, t. II, p. 262.

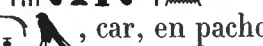
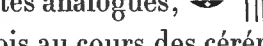
⁽²⁾ J'ai signalé ailleurs (*A propos de deux bas-reliefs du mammisi d'Edfou*, dans *Bull. de l'Inst. fr.*, t. X, p. 185 et suiv.), que l'accouchement était suivi de purifications et de l'observance de certains rites particuliers pendant lesquels la femme nouvellement délivrée restait isolée. Les purifications, suivant le papyrus Westcar, duraient quatorze jours. D'après la loi mosaïque, la femme ayant mis au monde un enfant mâle restait souillée pendant sept jours; ses purifications n'étaient complètes qu'après trente-trois jours. Il lui était interdit de toucher à aucune chose sacrée et de pénétrer dans le sanctuaire avant d'être purifiée (*Lévit.*, XII, 2, 4).

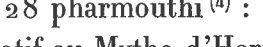
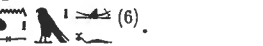
⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 354.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 400.

⁽⁵⁾ Le nom d'Hathor figure dans l'édition de ce texte publiée par H. Brugsch (*Drei Fest-Kalender*, pl. V, l. 11). Il s'agit évidemment d'une restitution, car il est martelé, ce qui prouve sa destruction ancienne. Il manque d'ailleurs dans la copie faite par J. de Rougé vers le même temps (*Inscript. et notices recueillies à Edfou*, t. I, pl. XXXI, l. 11).

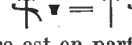
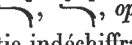
⁽⁶⁾ H. BRUGSCH, *Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Egyptiens*, pl. XII, l. 11.

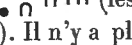
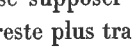
naissance du dieu, ....., et le début de la célébration de l'enfantement d'Isis, . Il est impossible de se méprendre sur la signification de , car, en pachons, lors de la fête de l'accouchement d'Hathor, on exécutait des rites analogues, .....⁽¹⁾, lesquels étaient faits huit fois au cours des cérémonies, qui duraient vingt et un jours au moins, peut-être vingt-deux ou vingt-trois⁽²⁾.

Fait singulier, le calendrier d'Edfou qui, nous venons de le voir, fixe la naissance d'Horus au 2 *pharmouti*, suivant la tradition attestée également à Esna, date la conception d'Isis du 4 *épiphi* — au lieu du 18 *paophi* (*Mythe d'Horus*)⁽³⁾ — et son accouchement du 28 *pharmouthi*⁽⁴⁾ : .....⁽⁵⁾. Un autre texte relatif au Mythe d'Horus reporte enfin le début de la grossesse d'Isis au 9 *épiphi* : .....⁽⁶⁾.

Ainsi, dans deux documents qui, en raison de leur nature et de leur origine, devraient présenter une unité parfaite, nous relevons trois dates différentes pour la conception : 18 *paophi* (*Mythe*)⁽⁷⁾, 4 *épiphi* (*Calendrier*)⁽⁸⁾ et 9 *épiphi* (*Mythe*)⁽⁹⁾; deux pour l'enfantement : 2 *pharmouthi* (*Calendrier*)⁽¹⁰⁾ et 28 *pharmouthi* (*Mythe, Calendrier*)⁽¹¹⁾. Les variantes se présentent à la fois dans des extraits du même ouvrage (*Mythe*) et dans le même calendrier. Une erreur de transcription ou de gravure est toujours possible pour le numéro du mois et du jour, — les calendriers en fournissent quelques exemples; — elle ne l'est plus si elle porte en même temps sur le chiffre du jour, du mois et sur le nom de la tétraménie. Il devient dès lors difficile de trouver une explication plausible de ces divergences multiples.

Plutarque nous a transmis quelques détails malheureusement sommaires, mais néanmoins utiles, sur la grossesse et la délivrance d'Isis. Critiquant quelques croyances particulières à certains Egyptiens, qui voulaient associer tout ce qui concerne

⁽¹⁾ *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 354.  = , *op. cit.*, p. 350.

⁽²⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 355. Le nombre est en partie indéchiffrable. Brugsch a lu  (les trois unités frustes; *Drei Fest-Kalender*, pl. III, l. 19) et traduit « 23. (?) Tage » (*op. cit.*, p. 6). Il n'y a plus de visible que ; l'unité qui subsiste est intacte. La position qu'elle occupe laisse supposer qu'elle était suivie d'un ou, peut-être, de deux autres, s'ils étaient très rapprochés. Il n'en reste plus trace, l'inscription ayant été fort maltraitée pendant les travaux de réfection du mur et recouverte par place — c'est le cas ici — d'une couche de ciment.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 214.

⁽⁴⁾ Cette date reparait deux fois encore, *op. cit.*, t. VI, p. 214 et 219 (*Mythe*).

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 356.

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 223.

⁽⁷⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 214.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 356.

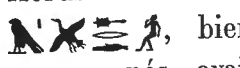
⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 223.

⁽¹⁰⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 352.

⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, t. VI, p. 214 et 219; t. V, p. 356.

Isis et Osiris aux changements saisonniers, à la production des fruits de la terre, au labourage et aux semailles, il écrit, pour en faire ressortir l'erreur et le ridicule : διὸ καὶ λέγεσθαι τὴν Ἰσιν αἰσθομένην ὅτι κύει περιάψασθαι φυλακτήριον ἕκτη μηνὸς ἰσλαμένου Φαωφί, τίκτεσθαι δὲ τὸν Ἄρποκράτην περὶ τροπὰς χειμερινὰς ἀτελῇ καὶ νεαρὸν ἐν τοῖς προανθοῦσι καὶ προδασιάνουσι⁽¹⁾, « et c'est pourquoi ils disent qu'Isis, s'étant aperçue qu'elle était enceinte, suspendit (à son cou) une amulette le 6^e jour du mois de paophi et que, vers le solstice d'hiver, elle mit au monde Harpocrate, incomplet et faible⁽²⁾ comme ce qui fleurit prématurément et pousse avant le temps ». Il ajoute que le vulgaire se satisfait de ces explications et leur fait crédit, ce qui se passe autour de lui le disposant à en admettre la vraisemblance.

L'écrivain grec tenait assurément ses renseignements de bonne source. La mention du phylactère le prouve⁽³⁾. Elle se retrouve dans le texte du *Mythe d'Horus* déjà cité : ⁽⁴⁾ « elle (Isis) se noua l'amulette qui protège l'œuf qui est dans le ventre d'Isis et préserve ses membres ». La date qu'il indique y est aussi, à quelques jours près, la même. Celle de la naissance du dieu, environ le solstice d'hiver, semble avoir été choisie à dessein assez vague pour mieux accuser le caractère mystique de l'Horus enfant, pris comme symbole des signes précurseurs du réveil de la nature, qui se manifestent vers le déclin de l'hiver. Sa venue annonce l'approche du renouveau⁽⁵⁾. Il est une créature encore imparfaite et débile. Plutarque insiste ailleurs sur le manque de vigueur d'Harpocrate, né avant terme et faible des membres inférieurs, ἡλιτόμνηον καὶ ἀσθενῇ τοῖς κάτωθεν γυίοις⁽⁶⁾.

La constatation est intéressante en ce qui concerne la durée réduite de la grossesse d'Isis, qu'elle confirme; mais les détails qui l'accompagnent, par quoi on a voulu mettre le fait plus complètement en évidence procèdent d'un symbolisme un peu facile à l'usage surtout des gens du commun. Il est probable que l'image du jeune Horus fléchissant sur ses jambes, , et qui figure dans l'écriture de son nom, , bien qu'elle soit la représentation conventionnelle de tous les nouveau-nés, avait inspiré l'idée d'une infirmité congénitale due à la naissance prématurée du dieu. De même, le geste instinctif de l'enfant portant l'index de la main droite à sa bouche, caractéristique d'Harpocrate, ⁽⁷⁾,

⁽¹⁾ De Is. et Osir., 65.

⁽²⁾ On trouve plus loin (68) la variante ἀτελῇ καὶ νήπιον.

⁽³⁾ Plutarque en parle encore un peu plus loin : « l'amulette d'Isis, qu'elle porte au cou, dit la fable, signifie parole véritable », Φωνὴ ἀληθής (op. cit., 68). On doit y voir probablement une image de la déesse Maât, .

⁽⁴⁾ Le temple d'Edfou, t. VI, p. 214, et t. XI, pl. DLXXVII.

⁽⁵⁾ Cette idée était évidemment très répandue à l'époque gréco-romaine. On en trouve sans doute l'expression concrète dans les statuettes de terre cuite représentant Harpocrate coiffé de deux boutons de fleurs.

⁽⁶⁾ De Is. et Osir., 19.

⁽⁷⁾ K. SETHE, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 663 c, 664 a.

fut interprété comme le symbole de la discrétion et du silence, διὸ τῷ σιόματι τὸν δάκτυλον ἔχει προσκείμενον, ἐχεμυθίας καὶ σιωπῆς σύμβολον⁽¹⁾. Ce mouvement rappelle en effet, en quelque mesure, celui du « Seigneur du silence » dont la statue se trouvait dans le tombeau d'Osiris, à Bubastis, suivant le rituel (col. 79-80)⁽²⁾. Le dieu était représenté accroupi, une main placée sur la bouche, l'autre posée sur les genoux. La ressemblance n'est pourtant qu'apparente, car le dieu-enfant a le doigt  « dans » la bouche et Nebseger () a la main  « sur » la bouche. Elle n'a pu abuser que les gens insuffisamment instruits des choses de la religion et à l'esprit trop imaginaire ou des étrangers, tels les Grecs, de qui Harpocrate a été surtout connu comme dieu du silence. Les dehors bizarres qu'il revêt dans les terres cuites, au temps de la décadence religieuse, où il prend souvent, entre autres, la forme ithyphallique, si peu appropriée à son état réel, montrent à quel point la croyance populaire a pu dénaturer les conceptions primitives et en multiplier les interprétations. Plutarque associe, sans bien s'en rendre compte, ces divagations d'une religion en voie de décomposition aux éléments restés sains de l'ancienne.

L'exposé des faits et les explications qu'il en donne présentent cette religion telle que les Grecs ont pu ou cru la comprendre. Sa documentation est composée d'éléments hétérogènes empruntés aux rapports des voyageurs et aux écrits d'Égyptiens hellénisés. Il la résume et la commente suivant l'esprit du temps et sans doute aussi sous l'influence des adeptes du culte isiaque nombreux déjà, depuis longtemps, à l'étranger. Son témoignage s'affirme très souvent véridique, quant au fond, chaque fois qu'il est possible de le confronter avec les sources indigènes. Des dates qu'il indique à propos de la conception d'Isis (6 paophi) et de la mise au monde d'Horus (environ le solstice d'hiver), la première figure, à quelques jours près, dans un texte d'Edfou; l'autre est vague à dessein, mais il ajoute plus loin que la fête des relevailles d'Isis était célébrée après l'équinoxe du printemps⁽³⁾. En déduisant la période des purifications, dont j'ai parlé plus haut, l'accouchement se placerait approximativement dans la limite du 28 pharmouthi fixée par plusieurs textes du temple d'Edfou.

Dans leur ensemble, comme on a pu le voir, les inscriptions hiéroglyphiques présentent, de leur côté, des variations parfois très grandes. Elles fournissent trois dates pour la conception : 18 paophi, 4 et 9 épiphi; deux pour la naissance : 2 et 28 pharmouthi. Il est impossible, dans l'état actuel de la question, de deviner la ou les causes de ces divergences. Elles accusent jusqu'à trois mois et demi d'écart. Dans un des extraits du *Mythe d'Horus*, la durée de la grossesse d'Isis est de six mois et onze jours (18 paophi-28 pharmouthi)⁽⁴⁾; dans un des calendriers d'Edfou, de

⁽¹⁾ PLUTARQUE, op. cit., 68.

⁽²⁾ Voir plus haut, p. 618 et 623.

⁽³⁾ Op. cit., 65.

⁽⁴⁾ Le temple d'Edfou, t. VI, p. 214.

neuf mois et vingt-cinq jours (4 épiphi-28 pharmouthi) ⁽¹⁾. En supposant même, ce que la répétition rend peu vraisemblable, que l'on ait écrit le nom du mois d'Épiphi à la place de celui de Paophi, les quantités ne resteraient pas moins discordants dans les deux cas. Toutefois, cette modification admise, la période de gestation se trouverait comprise entre les premiers jours d'Épiphi et les derniers de Pharmouthi; elle correspondrait à peu près à sept mois, de même que pour Nouit. Mais tout calcul fondé sur la seule correction des textes ne saurait donner que des résultats sans valeur positive.

La légende de Kadmos permet un rapprochement curieux avec le rituel, concernant la naissance d'Osiris, venu au monde après sept mois. Certains prétendaient que ce dieu était né à Thèbes de Boétie, d'une fille de Kadmos, Sémélé, et de Zeus. Diodore de Sicile conteste l'exactitude de cette croyance et rétablit les faits de la façon suivante. Kadmos, qui était originaire de Thèbes, en Egypte, eut, entre autres enfants, une fille du nom de Sémélé. Séduite par un inconnu, elle devint enceinte et donna le jour, au bout de *sept mois*, à un fils qui avait une grande ressemblance avec Osiris. L'enfant vécut peu de temps. Kadmos, instruit de l'événement et conseillé par un oracle de respecter les usages de ses ancêtres, fit dorer le corps du nouveau-né, (*χρυσῶσαι τε τὸ βρέφος*) et lui offrit des sacrifices, comme si Osiris avait voulu se manifester aux hommes sous cette forme. Afin de sauver la réputation de sa fille deshonorée, il attribua à Zeus la paternité de l'enfant, qu'il désignait comme étant Osiris ⁽²⁾.

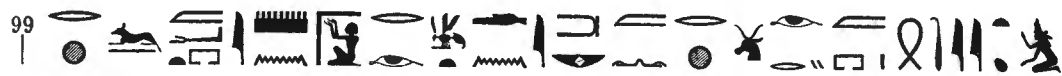
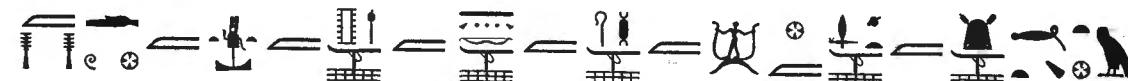
Il y a dans ce conte, dépouillé de son travestissement grec et tel que Diodore le restitue, une influence nettement égyptienne. L'origine thébaine d'Osiris est attestée à la fois par l'existence, à Karnak, du temple où une tradition tardive plaçait la naissance du dieu et par les textes de la période ptolémaïque. De même que Nouit, Sémélé donne le jour à son fils, assimilé à Osiris, au terme de sept mois. Kadmos fait dorer le cadavre du nouveau-né, conformément à la coutume de ses ancêtres. L'usage est en effet égyptien. Le musée du Caire possède le corps d'un très jeune enfant recouvert encore par place de feuilles d'or ⁽³⁾.

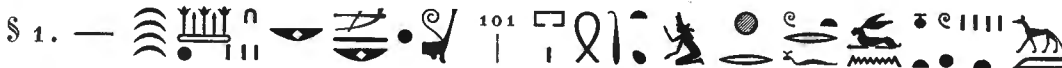
⁽¹⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 356.

⁽²⁾ DIODORE DE SICILE, I, xxiii.

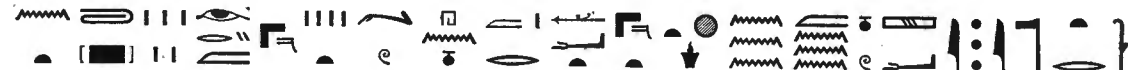
⁽³⁾ Hoefler, rappelant la coutume des Egyptiens de dorer les sarcophages où ils enfermaient les corps embaumés, expose, dans sa traduction de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile (t. I, p. 24, note 2), que *χρυσῶσαι τε τὸ βρέφος* doit « s'entendre de la dorure de la caisse contenant le corps de l'enfant ». Il faut conserver au texte son sens formel. C'est bien de l'enfant et non de son cercueil qu'il s'agit.

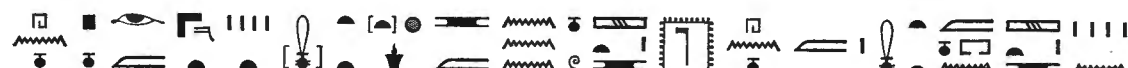
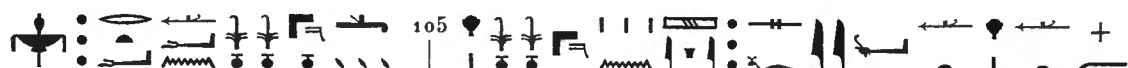
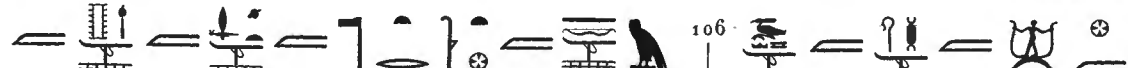
LIVRE VI

99 

100 

§ 1. — 




103 




105 

106 

107 108 109 110 111 112 113 114

115 116

99 CONNAÎTRE LE SECRET DE LA MAISON CACHÉE [1] POUR FAIRE LE TRAVAIL DE LA FÊTE *DENA* AVEC CE QU'ON IGNORE, ET QUI S'ACCOMPLIT DANS LA MAISON DE SHENTIT, À BUSIRIS; EN ABYDOS, DANS LE NOME MEMPHITE, DANS LE NOME DE NUBIE, DANS LE NOME HÉLIOPOLITE, À CUSÆ, DANS LE NOME LYCOPOLITE, DANS LE NOME SAÏTE, À 100 AMAOU, À DIOSPOLIS PARVA, DANS LE NOME PROSOPITE, DANS LE NOME LÉTOPOLITE, À BUBASTIS, À HERMOPOLIS PARVA, DANS LE NOME ATHRI-BITE, DANS LE NOME TENTYRITE (1), DANS LES SEIZE NOMES DES SEIZE MEMBRES DIVINS, DANS TOUS LES NOMES D'OSIRIS OÙ EST FAIT LE TRAVAIL DE LA FÊTE *DENA* DU KHENTI AMENTIT.

§ 1. — Le 12 Khoiak; fête que l'on appelle fête du piochage de la terre de 101 la Maison de Shentit. La quatrième heure venue en ce jour, conduire processionnellement la déesse Shentit qui réside dans Abydos à la Place de la Fête du piochage de la terre. Les grains d'orge sont posés devant elle, sur un lit, [dans la chambre *henkit* (2)] de la Maison de Shentit. Elle est dressée, dévêtue. 102 Mettre ces grains sur une étoffe *menkhit* devant cette déesse. Prendre une mesure *khâ*; prélever 2 *hin* de grains parmi ces grains, du *hin* (de la valeur) de 5 *deben*; en faire quatre parts [2]; il reste [3] 1/2 *hin* pour une part. Arroser avec de l'eau du lac sacré, [4] 103 2 *hin* 1/2, à l'intérieur de quatre vases d'or [5], jusqu'à ce que vienne la sixième heure de ce jour. Répartir [6] (le contenu de) ces vases dans le moule droit du Khenti Amentit, pour un, le moule gauche du Khenti Amentit, pour un, le bassin droit du lambeau divin, pour un, le bassin gauche du lambeau divin, 104 pour l'autre.

Après que l'on aura apporté le sable, (en) passer au crible de jonc 1/2 *hin*, de ce *hin* (de 5 *deben*). En faire quatre parts pareillement. Arroser avec de l'eau du lac sacré, 1/2 *hin*, semblablement, à l'intérieur de quatre bassins d'argent. Mettre une de ces parts d'orge 105 sur ces parts de sable; mélanger l'une et l'autre d'entre elles.

Le moule du côté droit, long de 1 coudée, est en or.

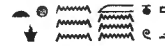
Cela est fait à Busiris, à Abydos, à Saïs, dans le nome Prosopite, dans [...], dans le nome Memphite, dans le nome Lycopolite, à Bubastis, dans le nome de Nubie, dans 106 le nome d'Hermopolis parva, dans le nome Héliopolite, à Cusæ, à Héracléopolis, dans le nome Antéopolite, dans le nome Tentyrite [7].

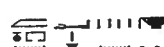
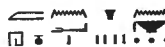
(1) Pour ces localités, voir p. 90 et suiv.

(2) La restitution est faite d'après le texte parallèle relatif à la statue de Sokaris, col. 117.

Col. 102 [3]. — . Loret a rendu la phrase « *diviser en quatre parts, soit 1/2 hin pour chaque part* »⁽¹⁾.

Ce signe se lit *spy*. Il exprime l'idée de « reste, reliquat » (cf. col. 73, 101, 135) et, par extension, une chose détachée d'un tout, un fragment. Il figure dans le rituel à la place de , ,  pour désigner le lambeau du corps d'Osiris; ainsi, parlant de la préparation de l'Osiris local, il est dit que  (col. 10) « *son lambeau est fait dans le bassin du lambeau divin* »; var.  (col. 9).

Col. 102 [4]. — . La phrase est corrompue. Loret et Brugsch ne s'en sont pas aperçu et l'ont traduite ainsi : « *les humecter de 2 hin 1/2 de gâteaux frais* »⁽¹⁾; « *man befeuchte sie mit 2 1/2 Hin Wasser aus Sande des Flusses* »⁽²⁾. On trouve pourtant, un peu plus loin la leçon correcte :  (col. 104). Loret l'a de nouveau mal comprise : « *les humecter également de 1/2 hin d'eau fraîchement puisée d'un bassin* »⁽³⁾. Cf. la phrase similaire :  (col. 118). Le liquide employé pour mouiller la pâte dont les statues étaient faites provenait toujours d'un lac ou d'un canal sacré.

Col. 103 [5]. — . Loret a transformé ce passage en  et l'a interprété par : « *puis répartir la masse dans quatre vases d'or* »⁽⁴⁾, dénaturant ainsi le sens de la phrase, qui dit exactement : « *arroser avec 2 hin 1/2 d'eau du lac sacré, à l'intérieur de quatre vases d'or* ». Il ne s'agit pas de la répartition des quatre parts d'orge dans autant de vases, l'opération est sous-entendue, mais de les arroser dans les récipients où elles ont été mises, ce qui est fort différent. Il n'existe pas, à ma connaissance, de verbe  exprimant l'idée de « répartir ». L'état de conservation de l'inscription ne peut du reste aucunement prêter à une erreur semblable de lecture. Brugsch donne une traduction correcte de cette phrase.

Une phrase comparable, qui confirme l'exactitude de celle citée ci-dessus, se trouve à la col. 104. Il s'agit cette fois du sable que l'on mélangeait à l'orge, laquelle, une fois germée, formait la statue du Khenti Amentit. On l'arrosait, comme l'orge, avec de l'eau du lac sacré, dans quatre bassins d'argent, . Loret a bien transcrit  tout en traduisant encore la préposition « dans » par « répartition ».

Col. 103 [6]. —  etc. Le mot *mtnnw.w* m'embarasse quelque peu, surtout à cause du déterminatif , qui est peut-être une confusion pour . Suivant Loret, il signifie « mélanger »⁽¹⁾; ce qui ne semble pas bien approprié à l'action spécifiée. Il est question de la répartition des quatre vases d'orge et des quatre bassins de sable, à raison d'un de chacune des deux espèces, dans les quatre pièces qui composent le moule du Khenti Amentit et du bassin du lambeau divin. Brugsch définit *mtnnw.w* par « vertheilen »⁽²⁾, « distribuer, partager, répartir », ce que je crois préférable. Je me suis arrêté à cette explication, faute d'exemples qui permettent de serrer le sens de plus près.

Col. 105-106 [7]. —  jusqu'à  me semble être une interpolation provenant d'un texte de même famille. Ce passage n'a pas en tout cas de rapport de continuité avec ce qui précède.

Col. 108 [8]. — , voir plus haut, col. 25-26, rem. 2.

Col. 110 [9]. —  (sic). Voir col. 22, rem. 17.

Col. 112 [10]. — . Ce mot paraît pour la première fois dans le rituel. Je n'en connais pas d'autre exemple. Brugsch le rapproche du démotique *blbile-t*⁽³⁾, *βελεβιλε, ελεβιλη granum*⁽⁴⁾. Il désigne la protubérance bulbeuse qui se trouve au sommet de la couronne blanche . Il semble possible qu'il appartienne à une racine  *brbr* (var.  *bnbn*), qui a donné , nom de la partie supérieure d'une pyramide, d'un obélisque et des pyramidions que l'on déposait dans les tombeaux. Une espèce de pains était appelée         

de ce jour venue, la déesse Shentit ¹⁷ qui réside à Busiris est exposée à la Place de la fête du piochage de la terre. Il y a de la terre ⁽¹⁾ devant elle, à l'intérieur d'un coffre de bois *meri*. Elle ⁽²⁾ est placée sur un lit, dans la Salle du lit, la face tournée au nord [2] et se dresse dévoilée. Mettre cela sur une pièce d'étoffe, ¹⁸ devant elle dans un (bas-sin) d'or (en forme de) cartouche [3]. Lui ajouter ⁽³⁾ de l'eau du lac sacré. Passer. Prendre une cuiller [4], en mesurer sept ⁽⁴⁾ dans sept des (vases) *debeh* qui sont décrits [5] et dont chacun a une contenance de $\frac{1}{3}$ de *hen*. Mettre dans un vase *henkit* en argent. Ajouter ses $\frac{2}{3}$ ¹⁹ de pâte de dattes, (soit) 4 *khait* $\frac{1}{4}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{3}$ d'encens *shou* de première qualité, (soit) 2 *khait* $\frac{1}{3}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{4}$ de résine de térébinthe *ouadj* enveloppée dans de la fibrille de dattier, (soit) 1 *khait* $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{4}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{6}$ $\frac{1}{4}$ ²⁰ des douze aromates décrits ⁽⁵⁾, (soit) 1 *khait* $\frac{1}{6}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{42}$ $\frac{1}{4}$ de toutes les vingt-quatre pierres précieuses ⁽⁶⁾, soit $\frac{1}{6}$ (de *khait*) pour un *debeh*. Ajouter de l'eau du (canal) Andjit, 1 *hen* $\frac{1}{4}$ pour un *debeh*. Au total, quatorze choses, comme les membres divins. Travailler (la matière); ²¹ lui donner la forme d'un œuf; mettre sur elle des branchages de sycomore, afin qu'elle reste molle ⁽⁷⁾; déposer à l'intérieur d'un vase *henk* ⁽⁸⁾ en argent jusqu'à ce que vienne le 16 Khoiak.

La troisième heure de ce jour venue, exposer la Grande Génératrice des dieux. Alors, un prêtre *fekti* [6] s'assied ²² sur un escabeau de bois de *beq* [7] ⁽⁹⁾, devant elle, couvert d'une peau de panthère, la boucle de lapis lazuli véritable sur la tête. On place ce pot sur ses mains, et il dit : « Je suis Horus qui vient à toi, Puissante, je t'apporte ²³ ces (choses) de mon père ». On met le pot sur les genoux de la Grande, Génératrice des dieux ⁽¹⁰⁾, (puis) on apporte le moule de Sokaris, conforme à ce qui est en [dessin] ⁽¹¹⁾. [Oindre] son corps avec du *beq* doux. ²⁴ On met (le contenu? de) ce pot à l'intérieur. Alors que la (partie) face du moule est à terre, sur une natte de jonc, on y met (le contenu de) ce pot et l'on place la (partie) arrière du moule sur elle. On dépose (ensuite) le moule sur un lit, dans la

⁽¹⁾ Il s'agit d'une terre spéciale; voir p. 276, col. 33, rem. 8.

⁽²⁾ Loret a oublié le pronom — qui suit $\frac{1}{2}$. Sa traduction en est faussée.

⁽³⁾ C'est-à-dire : ajouter à la terre.

⁽⁴⁾ Loret a corrigé le texte, qui n'en a nul besoin. Il a lu en effet $\frac{1}{111}$ (*Rec. de trav.*, V, p. 89, note 3), au lieu de $\frac{1}{111}$.

⁽⁵⁾ Leur nomenclature est donnée aux col. 48 et 138-140.

⁽⁶⁾ Elles sont nommées aux col. 49-50 et 140-142.

⁽⁷⁾ Voir ci-dessus, p. 301-306, col. 35, rem. 14.

⁽⁸⁾ Lire : $\frac{1}{2}$, voir col. 34.

⁽⁹⁾ Loret : $\frac{1}{2}$ « palmier », par erreur.

⁽¹⁰⁾ Voir ci-dessus, p. 338, col. 39, rem. 6.

⁽¹¹⁾ La description de ce moule est faite aux col. 32-33 et 133-134. Il est également représenté sur la paroi est de la salle.

chambre du lit ⁽¹⁾, ²⁵ à l'intérieur du pavillon couvert ⁽²⁾, ses dieux parèdres autour de lui, et on lui fait tous les rites de ce jour ⁽³⁾.

Quand arrive la troisième heure de ce jour, la partie postérieure du moule est enlevée et (posée) à terre. L'oindre ²⁶ d'encens *shou* et d'eau quatre fois jusqu'à ce que vienne le dix-neuvième [jour]. On retire (alors) ce dieu de l'intérieur du moule; on le place sur son socle d'or ⁽⁴⁾; on l'expose au soleil et on l'oint d'encens *shou* et d'eau continuellement, jusqu'à ce que vienne ²⁷ le 23 Khoiak.

Ce que l'on appelle l'application des couleurs (est exécuté) lorsque vient la troisième heure du jour. On place ce dieu sur son socle de granit et on lui applique les couleurs. Sa face (est peinte) en ocre jaune, ses mâchoires en (couleur) turquoise, son œil comme des yeux incrustés, ²⁸ sa perruque en lapis lazuli vrai [8], sa crosse et son flagellum aux couleurs de toutes les pierres précieuses. On l'expose au soleil pendant deux heures.

On le met à sa place, à l'intérieur d'un coffre de bois *meri*, le 24 Khoiak, dans le tombeau ²⁹ supérieur, à la neuvième heure de la nuit. Retirer l'image divine de l'année précédente. Couper l'enveloppe qui est sur elle; appliquer les quatre bandelettes *senb* et le lien du *tem* ⁽⁵⁾ du *hemaga* divin. Ce dieu y est enseveli selon tous les rites de l'ensevelissement, ³⁰ tels qu'ils figurent au *Livre de l'enterrement*. Il est déposé sur des rameaux de sycomore hors de la (salle) Busiris supérieure, à l'intérieur de l'*aterit* ⁽⁶⁾ jusqu'à ce que vienne le dernier jour de ³¹ Khoiak. Transport au Lieu des plantes *nebeh* à la neuvième heure de la nuit. On le descend dans la crypte qui est sous les persées. Entrer par la porte ³² ouest; sortir par la porte est. Chercher cette crypte ⁽⁷⁾ comme si on l'ignorait et ne point la connaître jusqu'à ce qu'arrive le moment fixé.

Col. 116 [1]. — $\frac{1}{111}$. La date est-elle exacte? Je ne le pense pas pour les raisons suivantes. Au livre III, col. 35, il est dit que le « travail » ($\frac{1}{2}$), celui dont il est question ici, était fait le 14 Khoiak (col. 35); le remplissage du moule avait lieu le 16 (col. 35); la figurine de Sokaris en était retirée le 19 (col. 36). Seule la date de l'acte initial des mystères ne correspond pas. Cette différence ne peut être que la conséquence d'une erreur matérielle de la part de l'ouvrier sculpteur ou du scribe qui a établi la copie du texte manuscrit d'après lequel l'inscription a été gravée. Il faut certainement remplacer $\frac{1}{111}$ par $\frac{1}{111}$. En effet, au livre V, les trois dates reviennent

⁽¹⁾ Pour cette chambre, voir col. 69-70.

⁽²⁾ Une description en est donnée aux col. 71-72.

⁽³⁾ Il devait y avoir un livre spécial traitant de ces rites.

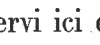
⁽⁴⁾ Pour le mot $\frac{1}{2}$, voir p. 167, col. 6, rem. 4.

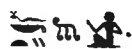
⁽⁵⁾ Voir p. 487, col. 52, rem. 5.

⁽⁶⁾ L'*aterit* est décrite plus haut, col. 81-82.

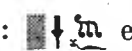
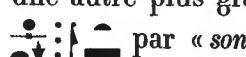
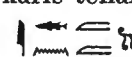
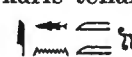
⁽⁷⁾ Rite funéraire dont on trouvera une étude à la p. 655 et suiv., col. 83, rem. 3.

semblables à celles du livre III : 14 Khoiak, préparation de la matière (col. 87); 16, mise au moule (col. 89); 19, démoulage (col. 92). Il serait surprenant que, sur les trois mentions de la première de ces dates, celle donnée au livre VI, différente de celle des livres III et V fût précisément la bonne, alors que les deux autres, 16 et 19 Khoiak, correspondent absolument dans les trois cas. L'erreur me semble donc incontestable à la col. 116.

Col. 117 [2]. — . L'orientation de la face des statues devait avoir une grande importance rituelle. C'est ainsi que, pour la cérémonie de l'« ouverture de la bouche », on tournait le visage de la statue du mort vers le sud :  (sic)   Roï                    

Col. 121 [6]. — . Nom d'un des prêtres d'Osiris en Abydos, de Min à Panopolis, d'Amon à Thèbes, de Thot à Hermopolis du Delta ⁽¹⁾.

Col. 122 [7]. — . Il est possible que le bois de *baq* ait occupé une place dans la symbolique religieuse. Un bas-relief inédit d'une des chapelles osiriennes de Dendara représente huit divinités apportant des emblèmes et objets divers à Osiris, dont un lit :  « je te présente un lit. Tu t'accroupiras sur lui de même que Râ se repose sur un escabeau de bois de *baq* ».

Col. 128 [8]. — . Une faute de lecture de Dümichen :  en a causé une autre plus grave de la part de Lepsius. Il a traduit le passage suivant  par « son sceptre sekhet et dont la couleur est celle du vrai khesbet » ⁽²⁾. Le savant allemand n'a pas remarqué que l'image momiforme de Sokaris tenait entre ses mains la crosse et le fouet. Il a pris en outre  pour le mot  « couleur ».

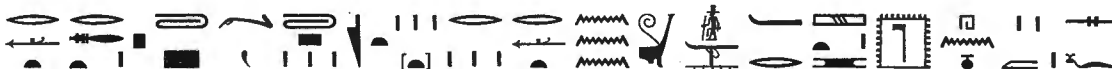
LIVRE VII

133 

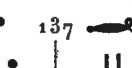
§ 1. — 133 

 134 

 135 

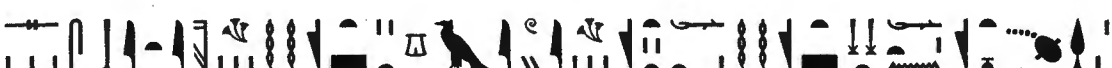


 136 

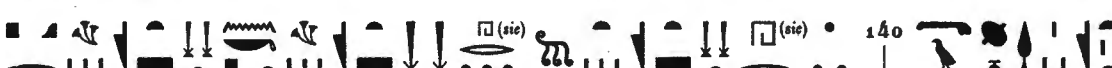
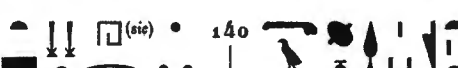
 137 

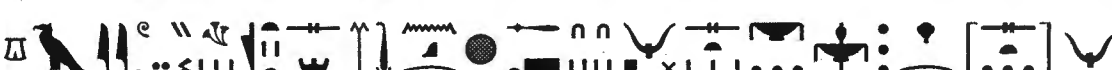


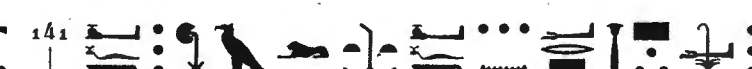
 138 



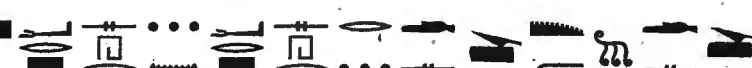
 139 

 (sic)  140 



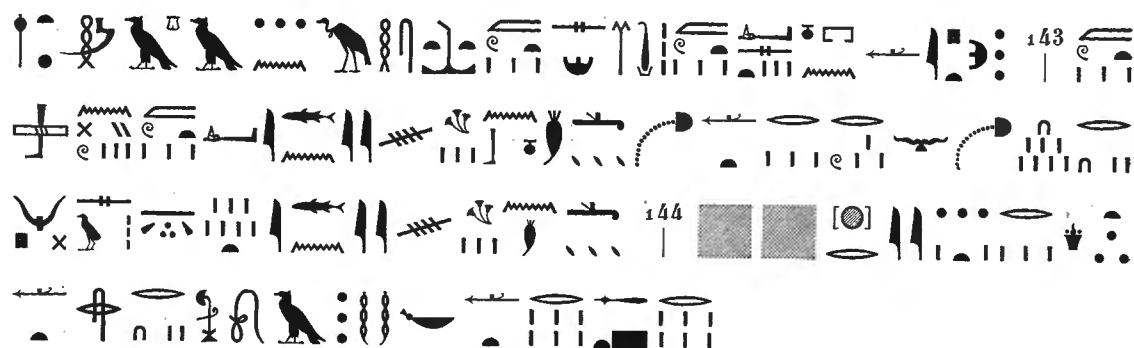
 141 



 142 

⁽¹⁾ H. GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min*, p. 79.

⁽²⁾ *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes* (traduction W. Berend), p. 21.



¹³³ CONNAÎTRE LE MYSTÈRE QUE L'ON NE VOIT PAS, DONT ON N'ENTEND PAS (PARLER), ET QUE LE PÈRE TRANSMET À SON FILS [1].

§ 1. — ¹³³ Une momie à face humaine, avec la perruque divine ⁽¹⁾, et la coiffure *abes* ornée de l'uræus, et qui tient la crosse et le flagellum. Son nom est gravé dans ⁽²⁾ un cartouche d' ¹³⁴ Horus arbitre de la séparation des deux terres, roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Osiris, seigneur de Busiris, Ounnefer justifié, Khenti Amentit, dieu grand, seigneur d'Abydos.

Pâte de dattes ⁽³⁾ [2], terre, 7 *khait* de chaque ¹³⁵ (dont la contenance est de) $\frac{1}{3}$ de *hen* [3] et représente en poids [4] 3 *deben*, 3 *qed* $\frac{1}{3}$; eau du canal Anedjti et du lac sacré, 2 *hen* $\frac{1}{2}$. Imbiber la pâte de ¹³⁶ dattes, 3 *khait* $\frac{1}{3}$. On les travaille parfaitement. On les enveloppe [5] entièrement de branchages de sycomore pour qu'elle reste molle ⁽⁴⁾. Myrrhe [6] ¹³⁷ de première qualité, 4 *khait* $\frac{2}{3}$, soit en poids le $\frac{1}{4}$ de chacun d'eux, 7 *qed* $\frac{1}{2}$ pour chaque. Résine de térébinthe *ouad* enveloppée (?) [7] de fibrille de palmier, 1 *khait* $\frac{2}{3}$ $\frac{1}{12}$, soit en poids le quart également, $\frac{1}{8}$ (de *qed*) pour chaque. ¹³⁸ Aromates d'odeur douce, douze, dont voici le détail ⁽⁵⁾: roseau doux, 2 *qed*; cypérus, 2 *qed*; cinnamome (?), 2 *qed*; résine de pin d'Alep, 2 *qed*; *fet*, ¹³⁹ 2 *qed*; jonc d'Ethiopie, 2 *qed*; aspalathe (?), 2 *qed*; *peger*, 2 *qed*; menthe, 2 *qed*; pignons doux, 2 *qed*; ¹⁴⁰ fruits de genévrier, 2 *qed*; gaïoumaa, 2 *qed*; broyer; tamiser. Vingt-quatre pierres ⁽⁶⁾, dont voici le détail : or; argent; quartz dont le détail suit : quartz hyalin, améthyste, cristal enfumé (?); lapis lazuli; ¹⁴¹ turquoise de Syrie; turquoise...; pierre verte du sud; pierre verte du nord; pierre blanche; jasper rouge; *temehou* du pays d'Ouaoua; *senen*; *tameh*; hématite; silicate de cuivre hydraté;

⁽¹⁾ Voir col. 32, rem. 5, p. 275.

⁽²⁾ Litt. : « sur ».

⁽³⁾ Voir col. 33, rem. 10, p. 297 et suiv.

⁽⁴⁾ Pour le mot  et ses équivalents  (col. 35) et  (col. 121), voir col. 35, rem. 14, p. 301 et suiv.

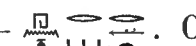
⁽⁵⁾ Pour ces végétaux, voir p. 380 et suiv.

⁽⁶⁾ On trouvera ci-dessus, p. 435 et suiv., une étude de ces minéraux.

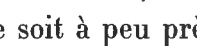
antimoine; ¹⁴² *rek* vert; *seher*; silex noir; silex blanc; cornaline du pays des nègres; on les broie; on les met dans une coupe; ¹⁴³ on les mélange; on leur ajoute de la pâte de dattes, 1 *khait* $\frac{1}{3}$. Au total, 17 *khait* $\frac{1}{12}$, dont voici le décompte : terre, 7 *khait*; pâte de dattes, ¹⁴⁴ [.....]; myrrhe, 2 *khait* $\frac{1}{3}$; résine de térébinthe, 1 *khait* $\frac{2}{3}$ $\frac{1}{12}$; aromates d'odeur agréable, 1 *khait* $\frac{1}{6}$; pierres, $\frac{1}{6}$ (de *khait*).

Col. 133 [1]. —          

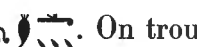
le présente, n'est pas un ouvrage homogène dans sa rédaction, mais qu'il est formé, comme je l'ai dit, de sept livres n'ayant d'autre lien entre eux que la communauté du sujet, traité d'ailleurs à des points de vue parfois assez divers. Les variantes qu'on y relève excluent toute supposition d'erreurs du copiste ou du graveur ancien. Elles sont beaucoup trop considérables dans la forme et le détail pour être accidentelles.

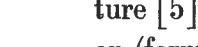
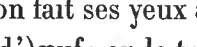
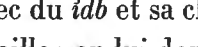
Col. 135 [3]. — . Cf.  (col. 33);  (col. 118). Le *khait* employé avait la contenance de $\frac{1}{3}$ de *hen*. On ajoute ici l'équivalence en poids.

Col. 135 [4]. — . Le signe  est employé aux col. 10 et 103 avec la valeur  *sp*, « reste, reliquat » et même pour désigner le lambeau divin (col. 10). Dans le cas présent, ce sens ne semble pas s'adapter au contexte. Il faut, je pense, corriger  en  et traduire  par « ce qui fait 3 deben, 3 qed $\frac{1}{3}$ pour un », la phrase se rapportant au poids de chacune des portions de pâte de dattes et de terre évaluées auparavant en *khait* et en *hen*.

Col. 136 [5]. —  . Aux col. 34 et 121, ce verbe est remplacé par *ir m swb-t*, bien que la teneur générale du texte soit à peu près semblable :  (col. 34-35);  (col. 121).

Col. 136 [6]. —  . Le mot *bry*, myrrhe, est remplacé par  à la col. 33 et par  à la col. 119. Les quantités ne sont pas non plus les mêmes.

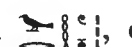
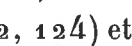
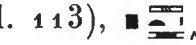
Col. 137 [7]. — . On trouve la variante  à la col. 119.

§ 2. —             

§ 2. — ¹⁴⁴ Le 21^e jour, on porte le moule au dehors; on le ⁽¹⁾ frotte ¹⁴⁵ d'eau de myrrhe quatre fois [1].

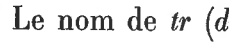
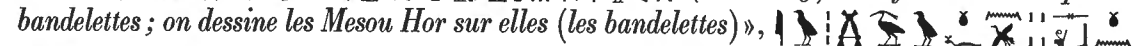
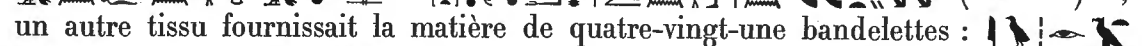
Col. 144-145 [1]. — La statuette de Sokaris ayant été extraite de son moule le 19 Khoiak (col. 36, 92, 126), on enlève celui-ci du lieu où il a servi et on le nettoie avec de l'eau de myrrhe, à quatre reprises.

⁽¹⁾ Litt. : « les ». Voir ci-dessous la rem. 1.

L'édition de Loret porte la leçon  qui est inexacte. Le *e* appartient au pronom pluriel qui suit *wrh* et se rapporte à *bty*. Ce mot, bien qu'il soit écrit au singulier, *p; bty*, est traité souvent comme un pluriel, les deux parties dont le moule se composait appelées  var.  (col. 32, 124) et  var.  (*loc. cit.*), étant considérées alors comme des unités indépendantes. Le cas est le même pour le moule du Khenti Amentit, qui est désigné à la fois par  (col. 16 et *pass.*),  (col. 23),  (col. 103),  (*loc. cit.*), et le bassin du lambeau divin,  (col. 113),  (col. 108),  (col. 24, 154),  (col. 44, 157).

§ 3. — ¹⁴⁵      

Les deux dernières, assez incertaines et dont il n'est donné qu'un aperçu très sommaire, ne sont pas, chronologiquement, à leur place ici, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par la comparaison des dates. En effet, la matière était préparée le 12 Khoiak (col. 121⁽¹⁾); elle était introduite dans le moule le 16 (col. 35, 89, 91 et 121); on retirait la statuette du moule le 19 (col. 36, 92 et 126). Le moule, enfin, était nettoyé et mis de côté le 21 (col. 144). Nous nous trouvons donc probablement en présence d'une interpolation. Tout le chapitre auquel ce paragraphe appartient marque d'ailleurs un certain désordre dès le début, et qui va s'accroissant vers la fin.

Col. 145 [2]. — . Le nom de *tr* (*dr*) était donné à la fois à une partie du vêtement porté par certains prêtres dans l'exercice de leurs fonctions, à une pièce d'étoffe qui servait à vêtir les statues divines et à un des éléments du maillot des momies. Il est question de cette étoffe à plusieurs reprises dans le rituel à propos de l'ensevelissement de la statuette de Sokaris. C'est alors une pièce de toile dans laquelle on taillait quatre bandelettes d'une nature spéciale. Il est dit à son sujet :  (col. 149) « on fait le *tr* des quatre bandelettes ; on dessine les Mesou Hor sur elles (les bandelettes) »,  (col. 152) « on l'enveloppe (la statuette) avec les quatre bandelettes du *tr* »⁽²⁾. Plusieurs pièces de l'équipement funéraire étaient tirées de même de tissus fabriqués durant la célébration des mystères. La corde destinée à lier le linceul sur la momie et le suaire placé sur celle-ci étaient confectionnés avec l'étoffe appelée « *t* d'un jour » :  (col. 52)⁽³⁾ ; un autre tissu fournissait la matière de quatre-vingt-une bandelettes :  (col. 149) « on fait l'étoffe menkhut des quatre-vingt-une bandelettes dont chacune [...] ».

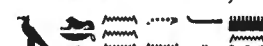
Col. 145 [3]. — . Ce mot ne s'est rencontré jusqu'à présent que dans le rituel ; le *Wörterbuch* ne le signale pas. Loret l'a comparé au copte $\lambda\lambda\iota\chi\iota$ ⁽⁴⁾

⁽¹⁾ En deux endroits, il est question du 14 (col. 35 et 88), mais par erreur vraisemblablement (voir p. 307), car dans la description détaillée de la fabrication de la statuette donnée aux col. 116 et suivantes, la date indiquée est le 12, jour du commencement des mystères. Elle doit, semble-t-il, faire foi, les autres dates inscrites à la suite, dans le même paragraphe, étant toutes en complet accord avec celles qui figurent dans les parties correspondantes du rituel.

⁽²⁾ Cf.  (col. 129) « faire les quatre bandelettes et le lien du hemaga dans lequel ce dieu est enseveli ».

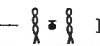
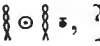
⁽³⁾ Voir ci-dessus, p. 479 et suiv.

⁽⁴⁾ Le rapprochement avait été déjà fait par Brugsch (*Dictionn. hiérog.*, t. I, p. 11), qui l'a abandonné par la suite (*op. cit.*, t. V, p. 15).

auquel, d'accord avec Kircher, il attribue le sens de *spuma metallorum*, et, pensant trouver dans  le nom de l'aphronitre (écume, fleur de nitre) des naturalistes grecs et latins, il a traduit : « on la fait tremper dans un mélange d'aphronitre, d'hydromel, de myrrhe et de vin jusqu'à ce qu'elle devienne blanche »⁽¹⁾. Le rapprochement avec $\lambda\lambda\iota\chi\iota$, qui est rendu par فلفل dans la *scala* bohairique⁽²⁾ et signifie « terre à foulon », d'après la glose arabe⁽³⁾, est impossible⁽⁴⁾. Loret a adopté sans contrôle l'interprétation erronée de Kircher et s'est fondé sur le fait que, dans des recettes données par Dioscoride et Plinie, l'aphronitre figure à côté de l'hydromel, de la résine et du vin⁽⁵⁾. Il convient d'observer que ces recettes n'ont pas de rapport d'emploi avec celle du rituel, où il n'est question, du reste, ni d'hydromel ni de résine.

Brugsch a mieux compris le texte : « Man macht ihr eine Waschung von Nitrum, Öl, Myrrhen und Wein, bis dass sie hellweiss geworden ist »⁽⁶⁾.

Il s'agit en somme d'un terme de métier. Le contexte permet d'en deviner le sens approximatif ; d'autres exemples seraient nécessaires pour le fixer plus précisément. Il désigne une sorte de bain de décreusage (ou décreuage) à l'action duquel l'étoffe était soumise, pour la débarrasser des matières étrangères et la blanchir, après le tissage⁽⁷⁾. Je ne pense pas, étant donné la construction de la phrase, qu'on puisse l'expliquer autrement. Loret a d'ailleurs été contraint, pour rendre le texte intelligible, d'introduire dans sa traduction le mot « mélange », dont la place est tenue, en fait, par ikt . Cela met en complète évidence que ikt ne peut être joint à hsmn , comme il l'a cru.

Col. 145 [4]. —  ne signifie pas « hydromel », ainsi que Loret l'a supposé⁽⁸⁾, mais « huile » ; cf. .

Col. 146 [5]. — . La traduction de Loret : « on l'émaille de pierres précieuses »⁽⁹⁾ est mauvaise. Celle de Brugsch : « man bestreiche ihn mit dem Reste des

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 94.

⁽²⁾ KIRCHER, *Lingua aegyptiaca restituta*, p. 205.

⁽³⁾ W. E. CRUM, *Coptic dictionary*, p. 6.

⁽⁴⁾ Kircher a évidemment confondu فلفل avec ففل « écume » ; cf. PETRON, *Lex. ling. copt.*, p. 5.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 94, note 4.

⁽⁶⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 100. Il en avait donné antérieurement une traduction à peu près semblable dans son dictionnaire (t. V, p. 15) : « ihm eine Einreibung zu machen mit Natron, Oel, Myrrhen und Wein so lange bis dass sich die Reinheit als Weiss darstellt ».

⁽⁷⁾ Il est brièvement question d'une opération analogue à la col. 65 (voir p. 585), où l'on voit qu'elle se faisait à chaud, comme c'est encore ordinairement le cas.

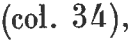
⁽⁸⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 94.

⁽⁹⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 95.

heiligen Öles»⁽¹⁾ ne vaut pas mieux. J'ai exposé plus haut (p. 351 et suiv.) la nature de cette opération, déjà mentionnée brièvement à la col. 43. Elle consistait à recouvrir le cercueil d'une matière de couleur noire⁽²⁾ appelée « pierre divine » dont on se servait aussi pour enduire les statues des dieux. La composition de cette substance est donnée dans une recette gravée en double exemplaire au temple d'Edfou⁽³⁾.

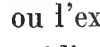
Col. 146-147 [6]. — . Ici commence le passage qui me semble avoir été inséré abusivement dans ce paragraphe. M. Loret et Brugsch ont tenté de le rattacher au texte qui précède, bien qu'il n'y ait, visiblement, nul rapport entre eux. Le premier, qui a lu fautivement  au lieu de , traduit : « On applique un placage et l'on parfait l'ouvrage en lui donnant la dimension du moule de Sokari »⁽⁴⁾. La version de Brugsch est plus fantaisiste encore : « Man soll es (das Augenpaar) bilden in Gestalt eines Eies, man soll die Arbeit dann Vollziehen, man soll das Auge einsetzen. Man hebe hoch die Statuette des Sokar »⁽⁵⁾. L'un rapporte les trois phrases au sarcophage; l'autre, les deux premières seulement.

En réalité, elles ont trait à un autre sujet : il n'est plus question du cercueil, mais d'une chose non désignée nommément, à laquelle on donne l'aspect d'un œuf. L'indice est faible; suffisant, toutefois, en raison de la mention du moule de Sokaris, qui permet de le contrôler.

En deux points du rituel relatifs à la confection de la matière plastique employée pour le moulage de la statuette du dieu, il est prescrit de la pétrir en forme d'œuf,  (col. 34),  (col. 121). Ainsi modelée, elle était déposée dans un vase d'argent (col. 35 et 121), puis, après quatre jours, mise dans le moule (col. 35 et 124). C'est ce qui est indiqué ici avec, toutefois, un détail complémentaire : , litt. : « on donne qu'il fasse la hauteur du moule de Sokaris », par quoi il faut entendre que la masse pâteuse, à laquelle on avait donné primitivement l'apparence d'un œuf, devait être étalée dans le moule de façon à le remplir dans toute sa hauteur.

Le contexte le confirme et, plus explicitement encore, le long exposé relatif au remplissage du moule qui figure aux col. 121-124 du rituel, que voici résumé en quelques mots. Un prêtre appelé *fekti* prenait le vase renfermant la substance sacrée et prononçait une courte allocution. On apportait alors le moule de Sokaris. La moitié

antérieure en était posée à terre, sur une natte de joncs; le prêtre y versait le contenu du vase, puis refermait le moule en le recouvrant de sa partie postérieure,  (col. 124). A la forme près, notre texte, dit sensiblement la même chose :  « on étend une natte; on la place sur elle; le kheri heb en chef lui fait le et met la partie postérieure du moule sur lui ».

Col. 147 [7]. — . Loret a traduit cette phrase par « puis le récitant en chef fait ce qu'il sait »⁽¹⁾; Brugsch par « Es soll der Vorsänger thun, was ihm bekannt ist »⁽²⁾. Ils ont interprété, l'un et l'autre,  comme s'il s'agissait du verbe , ce qui impliquerait une faute de gravure ou l'existence d'une forme *rh* que je n'ai rencontrée nulle part encore. Les premiers éditeurs du texte ont donné des leçons diverses du mot mutilé : ⁽³⁾, ⁽⁴⁾, ⁽⁵⁾, ⁽⁶⁾. Mariette marque que le  et le  sont frustes. Loret qui dit avoir collationné les anciennes copies sur l'original en avril 1881⁽⁷⁾, n'indique pas si les deux signes étaient alors en bon état ou non. Son édition, qui renferme de nombreuses fautes, dont une immédiatement après le mot litigieux,  pour  (très net), ne peut être utilisée d'ailleurs qu'avec circonspection. En fait, les copies publiées par Brugsch et par Dümichen reproduisent assez exactement l'inscription telle quelle se présente aujourd'hui. Il y a un trou rond et profond à l'endroit où, d'après Mariette et Loret, le  devrait se trouver. Il occupe un emplacement de dimensions à peu près égales à celles du  qui précède. Le  est douteux. Il ne reste que des traces d'un signe circulaire; aucun des traits obliques du  n'y est visible.

L'état de mutilation du groupe ne permet pas de tenter une restitution, même approximative, d'autant plus qu'il s'agit peut-être d'un terme nouveau, comme il s'en trouve un certain nombre dans ce rituel. Si la forme et le sens du mot détruit partiellement ne peuvent être établis, il ressort du moins du contexte qu'il est en rapport avec le remplissage du moule. C'est en effet entre cette opération et la réunion des deux pièces du moule que le prêtre accomplissait l'action définie par ⁽⁸⁾. Il s'agirait donc, vraisemblablement, d'un geste rituel de consécration

⁽¹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 100.

⁽²⁾ Elle est à base d'asphalte.

⁽³⁾ *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 274, et t. VI, p. 165.

⁽⁴⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 95.

⁽⁵⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 100-101.

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 95.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

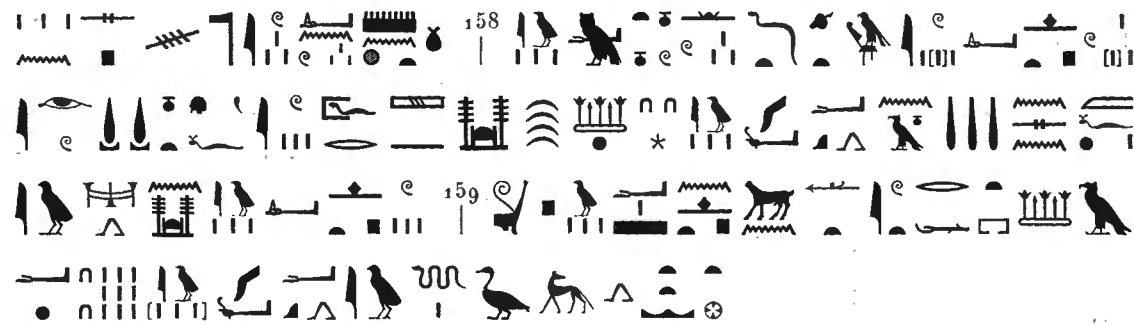
⁽³⁾ H. BRUGSCH, *Rec. de mon. égypt.*, t. I, pl. XVI, 20.

⁽⁴⁾ J. DÜMICHEN, *Geogr. Inschr.*, t. II, pl. XXV, 146.

⁽⁵⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 39, l. 147.

⁽⁶⁾ V. LORET, *loc. cit.*

⁽⁷⁾ *Rec. de trav.*, t. III, p. 43.



§ 5. — ¹⁴⁸ Le 23^e jour, on cuit le shedeḥ de l'embaumement [1]. On purifie l'étoffe *menkhit*. On fait sécher, le *dera* vert, [.....] et blanc [2]. ¹⁴⁹ On étend l'étoffe *menkhit*. On fait le *dera* des quatre *senb* [3]. On y dessine les Enfants d'Horus. On fait l'étoffe *menkhit* des quatre-vingt-un *senb*, chacun [d'eux On lui applique les couleurs. Sa face en] ¹⁵⁰ ocre jaune [4]. On dessine ses yeux comme le corps des yeux [5]. On incruste [6] sa perruque et sa barbe de lapis lazuli [6], sa tempe de turquoise [7], les membres entièrement ¹⁵¹ d'ocre jaune. On farde ses yeux avec de l'oxyde de cuivre et de l'antimoine. On le place sur une natte de tiges de roseaux entremêlés de [..... On oint le] dieu ¹⁵² de *shedeḥ* d'embaumement. On l'enveloppe des quatre bandelettes *senb* du *dera*. On l'oint d'onguent *merehit*. On met le [.....] sur sa partie antérieure [8]. On l'enveloppe ¹⁵³ d'une étoffe *menkhit*. On lui met ses amulettes, quatorze amulettes ⁽¹⁾, comme il est (prescrit) au livre de la *teme-mit* [9] : un scarabée, une statuette d'Horus en lapis lazuli [..... On fait venir les] ¹⁵⁴ deux bassins du lambeau divin. On le joint à la momie du Khenti Amentit [10]. On enveloppe d'une étoffe *menkhit* le *tenf*. [11] qui est dessiné pour la cuve-jardin et celui où l'on a mis les paroles de la cuve-jardin [...]: *hen* d'orge, 1; *hen* de ¹⁵⁵ sable, 4; *hen* d'eau, 2½; les imbiber; juncs; papyrus du pourtour de la Rohantii. On amène une natte sur elle ⁽²⁾. On la recouvre d'une bandelette *sesheḥ*. On l'orne ¹⁵⁶ d'un collier *ousekh*. On fait une libation sur elle quotidiennement. On amène au dehors les choses du bassin [12]. On leur applique le *shedeḥ* d'embaumement. On leur ajoute la dépouille du *dera* [13]. On leur applique l'onguent *merehit*, de même ¹⁵⁷ qu'au Khenti Amentit. On leur met (?) l'étoffe *menkhit*. On en fait une momie couronnée de la mitre blanche [14]. On les dépose dans un coffre de bois de sycomore. On enlève les bassins du lambeau divin. On leur met une étoffe *menkhit* ¹⁵⁸. On les marque de l'expression Khenti Amentit. On les dépose sa tête [15]. On entre au tombeau le 25 Khoiak. On transporte les bâtons [16] de l'année précédente hors du tombeau. On les dépose ¹⁵⁹ dans une *aterit* [17] jusqu'au 29^e jour. On transporte au Ra staou.

⁽¹⁾ La liste complète en est donnée aux col. 52-53.

⁽²⁾ Il s'agit de la cuve-jardin, comme le montrent les détails qui suivent.

Col. 148 [1]. — . Cette expression se rencontre deux fois encore un peu plus loin, col. 152 et 156. Loret l'a rendue par «liqueur de » ⁽¹⁾, ce qui ne dit pas grand'chose, et Brugsch par «Wein» ⁽²⁾. Celui-ci a négligé le signe  *wt*, qui représente le symbole d'Anubis taricheute, . Sa présence à la suite de *sdh* donne donc à penser que ce liquide était employé au cours des opérations de la momification.

On en trouve la pleine confirmation dans les inscriptions de la statue de Djehér le Sauveur, conservée au Musée du Caire et publiée par G. Daressy.

Dans son autobiographie, ce personnage énumère les nombreux actes de piété qu'il a accomplis au cours de sa carrière pour honorer le faucon sacré de l'Horus d'Athribis et parle longuement des améliorations qu'il a apportées à l'embaumement de l'oiseau divin. Parmi les matières qu'il mit en service pour ce travail, il cite le  «vin cuit que l'on appelle shedeḥ d'embaumement» ⁽³⁾.

Daressy, à qui la valeur exacte de la locution , pourtant d'un emploi fréquent, surtout à la basse-époque, n'était probablement pas connue, a rattaché celle-ci à la phrase qui vient ensuite, ...  et, passant  sous silence, a donné de l'ensemble la singulière traduction que voici : «... , vin chaud et vin de grenade (?). Or on trouva de nombreux faucons n'ayant pas été momifiés dans le temple de Aat-Kemat» ⁽⁴⁾, alors qu'il faut comprendre : «..... vin cuit que l'on appelle shedeḥ d'embaumement. On trouva de nombreux faucons privés de leur sépulture dans le temple de Aat-kemait».

Cette mention lève toute incertitude quand à la nature et à l'emploi particulier du  de notre texte. Il s'agit d'une sorte de vin cuit ⁽⁵⁾ contenant sans doute quelque substance pharmaceutique exerçant une action antiseptique. On en enduisait la momie avant de la revêtir d'une première couche de bandelettes. C'est du moins ce qui me semble ressortir de la succession des manipulations exposées aux col. 152-153, qui toutes ont trait à l'embaillotement de l'effigie de Sokaris. Le début du développement a beaucoup trop souffert pour qu'il soit permis de l'affirmer, car la portion détruite de l'inscription ne peut être entièrement comblée, à cause de son étendue. La restitution que j'y ai introduite, [           ], en couvre à peine un tiers, et, pour vraisemblable qu'elle soit, reste néanmoins forcément conjecturale. Elle est surtout fondée sur la présence, à l'extrémité de la lacune, du

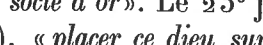
⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 95.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

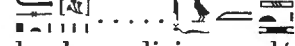
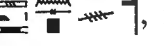
⁽³⁾ *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 146.

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, p. 148.

⁽⁵⁾ *Pš* () signifie exactement «cuire» et non «chauffer».

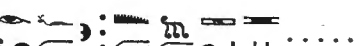
mot  ntr, « dieu », qui désigne sans nul doute l'image momiforme de Sokaris, de même que dans deux autres passages précédents. Je me réfère de préférence à ces exemples parce qu'ils ont trait également aux faits relatés dans le présent paragraphe et sont par conséquent d'autant plus probants. Le premier se situe au 19 Khoiak :  (col. 126), « retirer ce dieu de l'intérieur du moule ; le placer sur son socle d'or ». Le 23^e jour (le même qu'ici) :  (col. 127), « placer ce dieu sur son socle de granit ». La statuette était posée sur le socle d'or et exposée au soleil, , pour y sécher. Après la dessiccation, on la mettait sur le socle de syénite, au moment de la livrer aux mains des décorateurs, qui l'enluminaient. Elle était pourvue ensuite de son appareil mortuaire, acte décrit aux col. 150-153. Ce dernier paraît s'être décomposé de la façon suivante, d'après la description fournie par notre texte, qui en donne évidemment une idée superficielle, à cause de sa rédaction abrégée. 1° le simulacre de momie est oint de *shedeh* d'embaumement ; 2° on l'enveloppe des quatre bandelettes *senb* ; 3° on enduit d'onguent *merhit* cette première couche de bandelettes ; 4° on dépose sur celle-ci un objet dont le nom est partiellement détruit (voir à son sujet la rem. 2 ci-dessous) ; 5° l'image est enveloppée d'une pièce d'étoffe *menkhit* ; 6° seconde application d'onguent *merhit* ; 7° mise en place des amulettes protectrices.

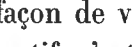
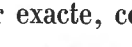
N'ayant point reconnu la nature du *shedeh* d'embaumement, Loret s'est trompé sur sa destination. Il a été conduit ainsi à réunir deux phrases entièrement indépendantes l'une de l'autre : « Le 23^e jour, on fait bouillir la liqueur , on l'emploie à purifier un tissu »⁽¹⁾, alors qu'il est dit : « Le 23^e jour, on cuit le *shedeh* d'embaumement ; on purifie l'étoffe *menkhit* ». Du seul point de vue grammatical, il est évident que chacune de ces phrases représente une proposition isolée. Dans le cas contraire, la seconde se serait terminée par la forme pronominale  pour marquer leur corrélation, *im-f* se rapportant à *sdh* : « on purifie l'étoffe *menkhit* avec lui ».

Si l'on conservait encore quelque doute sur l'exactitude de l'interprétation que j'ai présentée plus haut relativement à l'onction de l'image de Sokaris avec le *shedeh* d'embaumement, la dernière mention de ce liquide le dissiperait :  (col. 156)⁽²⁾, « on transporte les choses du bassin dehors ; on leur applique le *shedeh* d'embaumement ». Ces « choses » que l'on retire du bassin sont celles qui étaient déposées dans la cuve-jardin, , — « qui est en forme de bassin »,  (col. 14), — et l'on entend par là le Khenti Amentit et le lambeau divin moulé dans le « bassin du lambeau divin », , lequel était

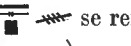
⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 95. Brugsch a commis la même erreur : « Man kocht den Wein, man reinigt die Zeugstoffe », *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

⁽²⁾ La copie publiée par Loret est fautive.

placé sous le moule du Khenti Amentit, ⁽¹⁾  (col. 17-18), « Quant au bassin du lambeau divin, il est fait de bronze noir, en deux bassins On les met à l'intérieur de la cuve-jardin, sous les choses qui y sont ».

Col. 148 [2]. —  ⁽²⁾. Ce passage peut être compris de deux façons : « On fait sécher le ter vert [.....]⁽²⁾ et blanc », ou : « On fait sécher le ter, l'étoffe verte, [l'étoffe] et l'étoffe blanche ». La première est je crois préférable, en raison de la présence de l'article , qui ne peut introduire à la fois les noms de quatre étoffes différentes. C'est celle que Brugsch a aussi choisie : « *Man trocknet die grüne [.....] und weisse Schnur* »⁽³⁾. Pour Loret, ce *ter* est celui que l'on avait tissé le 22 Khoiak⁽⁴⁾ et mis le même jour dans une sorte de lessive jusqu'à ce qu'il devint blanc,  (col. 145-146). Aussi a-t-il laissé sans traduction *w3d* et *hd*. Il ne pouvait en effet accorder son point de vue avec la mention d'un *ter* polychrome ou encore de trois étoffes de couleurs différentes mises à sécher avec le *ter* auquel il rapporte celui-ci. En supposant un instant sa façon de voir exacte, comment expliquer  et surtout  qui, d'après son déterminatif n'est pas un nom d'étoffe mais de couleur ? Il serait d'ailleurs singulier, si l'on s'en tient à la seconde interprétation, que l'on eût jugé nécessaire de remarquer que l'on faisait sécher, en même temps qu'un *ter* auquel on attachait un intérêt particulier, trois pièces de tissu de couleurs variées dont il n'est pas fait mention auparavant et qui, par conséquent, n'auraient présenté qu'une importance négligeable. Le fait de leur séchage ne pouvait pas être considéré comme une opération digne d'être particulièrement notée. Tout me porte donc à conclure que le *ter* du 23 Khoiak et celui du jour suivant n'ont rien de commun.

La forme sommaire et parfois ambiguë du texte de ce paragraphe ne permet pas toujours de suivre l'enchaînement des faits exposés et leurs rapports réciproques. Elle implique aussi la suppression possible de passages estimés superflus ou négligeables dans une version abrégée. Aussi, je me garderai de donner comme définitive une conclusion s'appuyant sur des données visiblement insuffisantes et peu sûres. Les éléments de comparaison empruntés à d'autres parties plus développées de l'inscription, si utiles parfois pour la compréhension des portions très abrégées ou obscures du texte font ici, par malheur, totalement défaut.

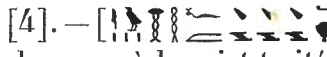
⁽¹⁾ La forme  se rencontre à plusieurs reprises dans l'inscription à la place de  (voir à ce sujet, col. 17, rem. 1).

⁽²⁾ Le mot disparu devait être  ou .

⁽³⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

⁽⁴⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 95, note 3.

Col. 149 [3]. — . Cette phrase signifie littéralement : « On fait le ter des quatre bandelettes senb ». Loret l'a interprétée par : « On divise la pièce de toile en quatre bandelettes »⁽¹⁾. Brugsch l'a traduite de même : « Man macht aus des Schnur 4 Bänder »⁽²⁾. Suivant le premier, il s'agirait une fois encore du ter fabriqué le 22 Khoiak. Nous aurions ainsi l'exposé complet des opérations dont il était l'objet depuis sa mise sur le métier jusqu'à son utilisation : tissage et blanchissage, le 22 Khoiak (col. 145); séchage et découpage en quatre bandelettes, le 23 (col. 149); enfin, habillage de la statuette de Sokaris avec ces bandelettes,  (col. 152), probablement à la même date. Le développement est *a priori* logique. Mais s'il en a l'apparence, il est loin d'être formellement établi. Loret est parti d'une idée préconçue qui a faussé son jugement. J'ai montré dans la remarque précédente que les ter du 22 et 23 Khoiak ne pouvaient être identiques pour la simple raison que le premier était blanc; le second de trois couleurs. Celui dont il est parlé ici était également différent. Son nom rappelle qu'il devait être partagé en quatre lanières au moment de s'en servir. La phrase en cause ne dit nullement ce que Loret et Brugsch ont cru y trouver; il y est question de la fabrication, , non de la mise en morceaux de la pièce de toile. C'est celle-ci que l'on fabrique et non les bandes, sinon on aurait écrit  (ou ) . Il en est de même pour l'étoffe *menkhit* des quatre-vingt-une bandelettes,  (col. 149).

Col. 149-150 [4]. — . La restitution que je propose est empruntée à la col. 127, où le sujet traité est semblable, mais concerne l'effigie momiforme de Sokaris. Je ne prétends naturellement pas qu'elle reproduise mot pour mot le texte disparu; elle peut néanmoins donner une idée approximative de ce qu'il exprimait.

On objectera peut-être qu'il est parlé plus loin des « membres » de l'image divine, qui devaient être entièrement coloriés en jaune,  (col. 150-151), et que, par conséquent la phrase que je propose de rétablir ferait en quelque sorte double emploi avec celle-ci. La mention spéciale réservée à la « face » est tout à fait naturelle, cette dernière n'étant pas coloriée uniformément en jaune comme le reste du corps; certaines de ses parties étaient teintées en bleu ou en vert. Il était donc nécessaire d'en parler à part afin de préciser ces détails.

Loret a rétabli de la façon suivante le passage détruit : « La momie de Khent Amenti est peinte de couleur] jaune »⁽³⁾, sans donner toutefois l'équivalent en hiéroglyphes. Présentée ainsi, la phrase ne serait plus cette fois que la répétition pure et simple

⁽¹⁾ *Op. cit.*

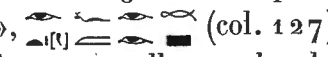
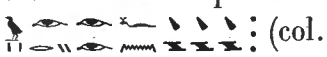
⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

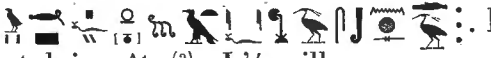
⁽³⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 95.

de ce qui se lit aux col. 150-151, car le pluriel  désigne assez souvent le corps en son ensemble. Il n'est pas admissible qu'une telle redite, superflue déjà en toute circonstance, fût-elle exprimée en termes différents, ait pu trouver place dans un texte abrégé à l'extrême, comme l'est celui-ci.

Col. 150 [5]. — . La traduction de Loret : « On dessine ses yeux de grandeur naturelle »⁽¹⁾ est inexacte; elle contient en outre un non-sens. Les yeux de la statue ne peuvent évidemment pas être représentés en grandeur naturelle, l'image mesurant une coudée (0 m. 52).

Brugsch a mieux respecté à la fois la lettre du texte et la vraisemblance en interprétant la phrase par « Man malt seine Augen nach des Muster der Augen »⁽²⁾.

Dans une autre partie du rituel relative à la même image, il est exposé brièvement que « son œil est (fait) comme les yeux incrustés »,  (col. 127), autrement dit à l'imitation des très nombreuses statues divines auxquelles on cherchait à donner un regard ressemblant autant que possible à la réalité. C'est évidemment cette recherche de l'imitation de la nature que l'on a voulu exprimer par . La même préoccupation se manifeste, bien qu'en termes moins exprès, à propos de la décoration du couvercle du cercueil dans lequel on déposait le simulacre sacré : « on fait ses yeux en couleurs »,  (col. 146). En aucun cas il n'est fait état de la dimension que devait avoir l'organe désigné, car il tombe sous le sens qu'elle ne pouvait être que proportionnée à celle du visage, mais simplement de la manière conventionnelle dont il convenait de le figurer.

Col. 150 [6]. — . Le verbe *mh* n'a pas le sens « émailler » que Loret lui prête⁽³⁾. L'émaillage proprement dit était inconnu des anciens Egyptiens. Ce procédé de décoration n'aurait d'ailleurs pu être appliqué dans le cas présent. Il ne peut l'être que sur une matière suffisamment résistante, capable de supporter les hautes températures nécessaires à la fusion des émaux. Cette seule constatation montre qu'un objet tel que la statuette de Sokaris, composée de substances hétérogènes, dont la réunion offrait naturellement peu de consistance et de solidité, était incapable de subir un traitement de ce genre.

Il en va tout autrement de l'incrustation, . Sa technique à la fois simple et souple, offre des ressources variées et plus étendues. Bien qu'elle reste la même en principe dans toutes ses applications, elle varie cependant dans le détail pour s'adapter à la nature des matériaux qui constituent l'objet à orner, notamment lorsqu'il est de métal.

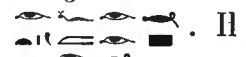
⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 95.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

⁽³⁾ *Op. cit.*, t. V, p. 95.

Dans le cas examiné ici, il consiste à insérer et fixer par un ciment spécial des morceaux calibrés de faïence, de pâte de verre ou d'émail dans des matières différentes, généralement plus vulgaires, afin d'en rehausser l'éclat par une décoration polychrome.

L'incrustation proprement dite ne doit pas être confondue avec le cloisonné, exclusivement utilisé pour la bijouterie de grande classe. Dans cette sorte de travail d'art raffiné, où les pierres semi-précieuses jouent le rôle principal, chaque pièce rapportée est isolée de ses voisines par une mince lamelle d'or. Les artistes Egyptiens ont produit dans les deux genres des œuvres admirables tant par leur qualité esthétique que par la finesse de leur exécution.

Pour Brugsch,  est un nom de pierre, sans doute à cause du déterminatif  : « Man (verwendet) jenen Meh-Stein [zum] Harr »⁽¹⁾. La construction grammaticale de la phrase, normale et très claire, prouve à elle seule qu'il s'est trompé. *Mh* y fait évidemment fonction de verbe. L'introduction du verbe « verwenden », dans la traduction, n'est nullement nécessaire mais faite simplement pour permettre d'appliquer à  une signification qui ne lui appartient pas. Bien plus, le même terme, légèrement mutilé (un fragment du , néanmoins reconnaissable, est détruit), figure à la col. 127 : . Il aurait pu guider le traducteur, car il est parlé fréquemment des , « yeux incrustés », de certaines statues divines conservées dans les trésors des temples. Brugsch a rendu le passage par « sint auge mit [Schwarz] »⁽²⁾, sans prêter attention au fait que je viens de rappeler, contrôlable sur les objets en nature qui nous sont parvenus. Or la phrase est extraite de la description de l'enluminure de la statue de Sokaris, répétée en ce même paragraphe, dans une version légèrement différente. Elle correspond au passage examiné dans la remarque qui précède, relatif à la façon dont les yeux de l'image sacrée devaient être faits. Il n'y est question ni de noir ni de pierre *mh*. Malgré la différence des rédactions, l'idée plus ou moins explicitement exprimée par l'un et l'autre est au fond la même, copier au plus près la nature : « on peint ses yeux comme le corps des yeux » ; « son œil est comme les yeux incrustés ». On sait que les yeux incrustés dans le visage des statues, les , sont parfois si exactement imités qu'ils donnent au regard de l'image inerte l'expression de la vie.

Col. 150 [7]. —                            

passage par « on le fait coucher sur la face » ⁽¹⁾. Je ne sais sur quoi il s'est basé pour faire la restitution, car aucun terme semblable ou de forme comparable n'a encore été signalé, et les éléments d'après lesquels il déclare l'avoir établie ne sont rien moins que douteux ou présentement inexistants. Voici comment il les décrit : « On distingue sur la muraille : la partie droite d'un signe linéaire horizontal, le haut d'un oiseau volant, la partie supérieure d'un quadrupède. Le lit, employé comme déterminatif est bien apparent » ⁽²⁾. J'ai examiné maintes fois l'original sous des éclairages différents sans réussir à y retrouver tout ce que Loret dit y avoir relevé et qui, plus est, aurait échappé à l'attention de Dümichen et de Mariette en un temps où la pierre pouvait être en meilleure condition qu'aujourd'hui. Il est exact qu'il reste la moitié postérieure d'un signe linéaire horizontal, mais elle est légèrement renflée vers la partie centrale, au niveau de la cassure. Ce ne peut donc être que le débris d'un . Il est fort possible, étant donné l'espace un peu excessif qui sépare le  du , qu'il y ait eu entre eux un signe allongé et mince, mais ce n'est là qu'une supposition incontrôlable en raison de l'état de dégradation de la pierre. L'oiseau, qui est sensiblement le plus distinct des signes du groupe, est presque sûrement un . Ses ailes, largement étendues, sont beaucoup plus grandes que les ailes du . Ses pattes, semble-t-il, ont la position de celles d'une oie en plein vol ; elles ne sont visiblement pas repliées sous le corps, comme c'est le cas pour celui-ci, qui représente un oisillon trop jeune encore pour quitter son nid, et non un « oiseau volant », selon la définition qu'en donne Loret.

Toutefois, une remarque s'impose, du reste peu concluante. Les sculpteurs qui décorèrent le temple d'Hathor, à Dendara, ont donné parfois au  la forme du , pour une raison dont je n'ai pu me rendre compte; erreur de gravure ou variante graphique régulière? Il y en a un exemple typique dans notre inscription :   (col. 95). En est-il de même ici? L'incertitude qui pèse sur la plupart des éléments qui composent le mot mutilé ne permet pas de formuler une opinion valable, et la possibilité d'une variante d'écriture du genre de celle-ci n'est pas faite pour éclaircir le problème posé. Je n'ai pas relevé, malgré toute l'attention que j'y ai apportée, la plus menue trace de . Enfin, le dernier signe affecte bien la silhouette générale d'un lion, sans que l'on puisse affirmer néanmoins qu'il s'agit d'un lion en marche, , conformément à la lecture de Mariette, plutôt que du lit . Deux détails dans la mesure où ils sont contrôlables, sont néanmoins en faveur de la dernière leçon; la queue de l'animal est dressée, ce qui est peu fréquent pour le premier de ces signes, et deux pattes seulement paraissent avoir été gravées. Leur position, d'autre part, est identique à celle que l'on donnait au .

⁽¹⁾ *Loc. cit.*, Loret a écrit ~~2~~₁₉ par erreur.

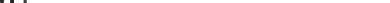
(²) *Rec. de trav.*, t. V, p. 96, note 1.

Ainsi, ce qui subsiste du mot, sauf le 𐎎 (encore n'est-il pas certain), ne permet pas d'adopter la conjecture faite par M. Loret. D'autres raisons obligent de l'écarter. Je n'en citerai qu'une, qui est péremptoire : le 𐎎 ne saurait être pronom féminin et entrer en même temps dans la composition de la pseudographie *sil*, comme il ressortirait de la traduction « on la fait couler sur la face ». J'y ajouterai que dans toutes les phrases qui précèdent ou suivent celle-ci, et ont trait à l'ensevelissement de la statuette de Sokaris, le verbe marquant l'action accomplie est invariablement régi par le pronom masculin, qui se rapporte à l'image divine soumise à un simulacre de momification. C'est apparemment le cas ici, du moins la locution 𐎎𐎎𐎎 qui termine la phrase le laisse présumer : « on lui met le [...] devant lui », ou « on lui met un [...] devant lui ». La phrase peut être différemment décomposée et présenter un sens variable selon que le 𐎎 y fait fonction d'article ou que, 𐎎 étant suivi d'un signe maintenant détruit, il ait fait corps avec le mot dont la composition demeure incertaine, ce qui me paraît assez probable.

La traduction à laquelle Brugsch s'est arrêté : « Sie legen [ihn auf] das vor ihm stehende Ruhebett » ⁽¹⁾, ne vaut guère mieux que celle de Loret et, comme elle, ne rend certainement pas ce que l'auteur du texte a voulu exprimer. Je me garderai, pour ma part, d'en proposer une autre, qui ne saurait être qu'une hypothèse sans fondement solide.

Col. 153 [9]. — . Cette phrase a été comprise très différemment par Loret et par Brugsch : « On lui met les quatorze amulettes d'après les dispositions des attaches »⁽²⁾; « Sie geben ihm als Schutzmittel seine 14 Amulette, wie entspricht dem Buche der Tumim »⁽³⁾.

 n'a pas le sens que Loret lui attribue. *T; tmm-t* est le nom d'un livre traitant de certains rites funéraires relatifs à l'embaumement des momies ou peut-être, à la position à donner aux phylactères sur les morts.

. Col. 153-154 [10]. — . Pour la restitution, comparer :  (col. 155),  (col. 156).

Brugsch a donné une traduction infidèle des deux phrases : « Reliquien-
kasten. Sie sind zusammen. Es sind 3 Figuren des Serapis da »⁽⁴⁾, décomposant ainsi
la seconde :  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  +  + . En réalité, le  ne dépend pas du verbe 

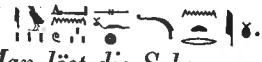
⁽¹⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

(2) *Rec. de trav.*, t. V, p. 96.

(3) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

(4) *Loc. cit.*

et doit être rattaché à                                        

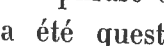
Col. 156 [13]. — . Loret a traduit : « On ajoute la dépouille du ter »⁽¹⁾; Brugsch : « Man löst die Schnur aus »⁽²⁾. *Sfh* signifie bien parfois « délier, détacher ». Ce n'est pas le cas ici, où le mot est évidemment un substantif et non un verbe. La construction de la phrase est assez claire pour qu'on ne s'y trompe pas. Il figure d'ailleurs comme tel à la col. 44 : . J'en ai longuement parlé déjà à la col. 44, rem. 1.

Col. 157 [14]. — . La traduction de M. Loret : « Les disposer pour [réunir] la momie coiffée du  »⁽³⁾, est loin de respecter la lettre du texte. Elle est au surplus incompréhensible. On ne voit pas ce qu'il faudrait disposer pour réunir la momie coiffée du . L'original dit mot pour mot : « On les fait à l'état de⁽⁴⁾ momie coiffée d'une couronne blanche ». Je crois trouver dans cette brève phrase malheureusement trop sommaire pour être absolument claire, une allusion à la façon dont le Khenti Amentit était confectionné. On sait que celui-ci n'était pas moulé d'une seule pièce, mais qu'il était fait de deux parties correspondant à chacun des deux creux qui constituaient le moule. Elles étaient assemblées après coup, et collées l'une à l'autre au moyen d'encens, puis liées par quatre cordelettes de papyrus. L'image ayant ainsi reçu sa forme définitive était mise à sécher au soleil pendant une journée (voir col. 16-17, 20, 25 et 111-112).

Le pronom pluriel qui accompagne  *iry* se rapporterait en ce cas à celles des « choses » retirées de la cuve-jardin (voir ci-dessus, col. 156, rem. 12) dont l'image symbolique était composée : grains d'orge que l'on avait mis germer, pendant neuf jours, à l'intérieur des deux sections du moule, dans du sable humidifié par un arrosage ininterrompu (col. 19-20).

Une autre explication vient encore à l'esprit. Il ne s'agirait pas de l'aspect donné au simulacre sacré même, ni de la manière dont celui-ci était fait, mais de son emmaillotement, qui lui donnait l'apparence d'une momie réelle, acte qui précédait immédiatement la mise au cercueil (col. 157). Le mot  serait pris en ce cas au sens absolu de corps embaumé et embandeletté. Est-ce ce que Loret a voulu exprimer? Il ne le semble pas, car il l'aurait sûrement fait en termes plus explicites.

J'hésite, pour ma part, entre les deux interprétations, tout en penchant vers la première. Je ne vois pas, en effet, à quoi se rapporterait  dans l'autre.

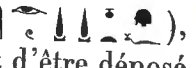
Col. 158 [15]. — . La phrase concerne « les bassins du lambeau divin », ], dont il a été question un peu plus haut

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 96.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

⁽³⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 96.

⁽⁴⁾ Le  fait ici fonction de , comme très souvent dans la langue de la basse époque.

(col. 157-158). Après les avoir enveloppés d'une étoffe *menkhit* et marqué celle-ci du nom de Khenti Amentit, on les plaçait à la tête de l'image divine () dans le coffre funéraire en bois de sycomore où le Khenti Amentit venait d'être déposé (col. 157), pour être enterré le dernier jour du mois de Khoiak. L'interprétation de Loret : « On les dépose à terre en mettant sur eux la tête de la momie »⁽¹⁾, et celle de Brugsch : « Man legt sie nieder unter seinen Kopf »⁽²⁾, sont à peu de chose près semblables quant à la teneur générale. Le seul point qui prête à discussion est la valeur de , « mettre sur » selon l'un, « nieder unter » selon l'autre. Il est certain que cette forme a trait à la position occupée par les bassins par rapport à la tête du Khenti Amentit. Je doute pourtant que le scribe ait exprimé par  ce qu'on lui fait dire; sinon, il aurait employé la préposition  *hr*, comme à maintes reprises en pareil cas (col. 15, 18, 69, 70), ce qui est infiniment plus clair. Parmi les exemples de  que j'ai réunis, pas un seul ne prête à l'interprétation à laquelle les premiers traducteurs se sont arrêtés, et j'ai vainement cherché ce qui a pu la leur inspirer. Il s'agit sans doute, si le texte n'est pas corrompu, d'une de ces singularités de langage dont le transfert en une autre langue est parfois fort difficile. Plutôt que d'aventurer une explication fantaisiste, j'ai préféré rester dans l'indécis, le seul fait certain, et qui est essentiel, restant que les bassins étaient placés à la tête du Khenti Amentit.

Col. 158 [16]. — . Loret et Brugsch ont rendu  l'un par « parole », l'autre par « Texten » : « On chasse hors de la tombe les paroles de l'année précédente »⁽³⁾; « Trägt man aus dem Grabe, was an Texten im vergangenen Jahre hineingegangen »⁽⁴⁾. Il est regrettable qu'ils n'aient pas fait suivre ces traductions énigmatiques d'une note expliquant ce qu'étaient, à leur point de vue, ces paroles et ces textes. Le passage peut s'entendre de deux façons très différentes.

On donnait le nom de  *mdw* et, beaucoup plus souvent, de  *mdw šps*, à des sortes de bâtons surmontés de la tête caractéristique de la divinité à laquelle ils étaient consacrés⁽⁵⁾. Presque tous les dieux, possédaient le leur⁽⁶⁾, qui était porté devant eux ou leur barque sacrée pendant les processions religieuses⁽⁷⁾. Il est possible qu'il s'agisse d'emblèmes de cette espèce, dans notre inscription.

On se souvient qu'au moment de transporter à leur tombe provisoire, le  *št*, les nouvelles images symboliques faites au cours des mystères, on en retirait les

⁽¹⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 96.

⁽²⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

⁽³⁾ *Rec. de trav.*, t. V, p. 96.

⁽⁴⁾ *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

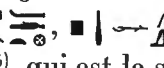
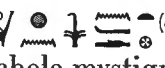
⁽⁵⁾ J'en ai déjà parlé incidemment plus haut, p. 593 (col. 66, rem. 1).

⁽⁶⁾ On en trouvera une liste assez longue dans le *Wörterbuch, Belegstellen*, t. II, p. 260, 8.

⁽⁷⁾ Cf. *Le temple d'Edfou*, t. XIII, pl. CCCCLII-CCCCLIII. Il en est parlé dans les récits des grandes fêtes célébrées à l'occasion de la visite de la déesse Hathor à Horus d'Edfou.

anciennes qui y avaient séjourné pendant un an et devaient être enterrées le 30 Khoiak. A cette occasion, tout ce qui constituait leur attirail rituel personnel était sans doute enlevé du lieu qui leur avait servi de sépulture passagère et remplacé par celui des nouveaux venus. Les « bâtons de l'année précédente » faisaient partie, je suppose, de ce matériel périmé, et devaient être emportés avec leurs propriétaires.

Ma version n'est peut-être pas meilleure que celles de mes prédécesseurs. Elle me semble néanmoins plus acceptable en ce qu'elle a sur celles-ci l'avantage de se référer à un objet de culte parfaitement connu, dont l'existence est attestée à la fois par les textes et les représentations figurées, alors que ces « paroles » ou ces « textes de l'année précédente » que l'on fait sortir du tombeau laissent une impression de singularité suspecte et restent dans le domaine de l'inconnu.

Les musées possèdent un nombre assez important de statues de prêtres tenant un de ces bâtons dressé devant eux. A Dendara, dans l'une des cryptes du temple d'Hathor, on relève deux scènes de présentation de l'étoffe *menkhit* (= ) à ces symboles ; l'un au ⁽¹⁾, l'autre au ⁽²⁾. Le premier a l'aspect que voici : , le second : . Au même temple, le mur du fond d'une autre crypte est occupé tout entier par l'image de cet emblème religieux personnel à Hathor, figuré de face⁽³⁾. Dans le grand sanctuaire horien d'Edfou, ils sont parfois groupés par deux, fichés sur un même socle, entre l'officiant et les divinités auxquelles l'offrande s'adresse. Celui qui est en tête est au nom du seigneur du lieu, le suivant au nom du dieu auquel la salle est consacrée :  ,  ⁽⁴⁾. Quelquefois, ils sont précédés du , le ⁽⁵⁾, qui est le symbole mystique d'un dieu très ancien, prédécesseur de l'Horus d'Apollinopolis magna, ville où son culte fut célébré aux premiers âges. En réalité, le *sgmh* n'est autre qu'un de ces bâtons désigné simplement par le nom du dieu qu'il symbolisait et qui, dans sa forme fétichiste était matérialisé par un harpon, lequel est devenu, par la suite, l'emblème par lequel il se distinguait des différents Horus. Dans son aspect anthropomorphe, le dieu la porte souvent accolé au *pschent* qui coiffe sa tête de faucon.

Les « bâtons sacrés », qui atteignaient environ la taille d'un homme, étaient faits d'une pièce de bois⁽⁶⁾ cylindrique de section assez forte se terminant par une tête humaine ou bestiale, celle de la divinité à laquelle ils étaient dédiés. En certains cas, comme le montrent à la fois les bas-reliefs et les hiéroglyphes, leur extrémité inférieure se prolongeait par une sorte de petite fourche à deux fourchons légèrement recourbés,

⁽¹⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, t. III, pl. 63 b.

⁽²⁾ *Ibid.*, t. III, pl. 63 c.

⁽³⁾ E. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. V, pl. CCCCv et CCCCIX.

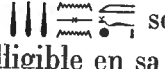
⁽⁴⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 258 ; t. IX, pl. XXVII c ; t. XI, pl. CCCI.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, t. I, p. 269 ; t. IX, pl. XXVIII b ; t. XI, pl. CCCVIII.

⁽⁶⁾ Le mot est déterminé par , jamais par le signe de la pierre ou du métal.

semblable à l'extrémité du sceptre divin . Il s'agit alors de « bâtons » portatifs utilisés pour les cortèges religieux, moins lourds et encombrants que les *mdw* installés à demeure dans les temples. Il en est question dans la description des processions qui avaient lieu au mois d'épîphi, lorsque Horus Behouditi recevait la visite de son épouse, Hathor de Tentyris, et allait visiter en sa compagnie, dans la montagne occidentale, le cimetière où reposaient les vieux dieux issus de Râ⁽¹⁾. Ainsi s'explique naturellement l'existence d'un double type du même emblème :  et ,  et  etc. Ces variantes ne sont pas, comme on pourrait être tentés de le supposer, une création de l'imagination fantaisiste des sculpteurs dépourvue de toute valeur archéologique ; elles sont l'expression de la réalité.

A côté de cette interprétation, à laquelle j'avoue n'accorder qu'une faible créance, il en est une seconde, non moins incertaine d'ailleurs, puisque je n'ai pas réussi à trouver, jusqu'à présent, un témoignage écrit qui vînt appuyer la valeur de  qu'elle implique et qui conditionne, à elle seule, la signification de toute la phrase. Malgré l'absence de preuves formelles, elle semble pourtant plus vraisemblable et, à mon avis, plus logique. C'est pourquoi, toutes réserves faites, je crois utile de présenter les arguments qui paraissent la rendre préférable à l'autre.

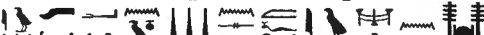
Les  sont mentionnés dans un seul passage du rituel, qui serait presque inintelligible en sa forme ramassée et son extrême concision, sans les éclaircissements tirés d'autres parties du même ouvrage rédigées en un style moins sec et laconique. Il est curieux en outre qu'il en soit seulement question à propos de leur transfert à la nécropole, où ils devaient être inhumés.

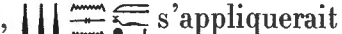
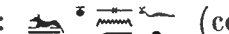
La qualification , « de l'année précédente », hormis ce cas unique, est exclusivement réservée à la statuette de Sokaris, au Khenti Amentit et au lambeau divin. Elle n'accompagne jamais, quelle qu'en soit la nature, le nom des objets de toute espèce mis en contact avec eux pendant les actes des mystères. De plus, aucun de ceux-ci n'était enterré, sauf les joncs placés sur le moule du Khenti Amentit, dans la cuve-jardin, et les linges ayant servi pour le premier emmaillotage, mis au rebut après leur remplacement. L'exception faite pour les  est donc surprenante et malaisément explicable.

L'emploi de l'*atourit* pour les conduire au Ra-staou ne l'est pas moins. Il les mettrait, au point de vue religieux, sur un pied d'égalité absolue avec les simulacres divins créés pendant les fêtes, importance que des « bâtons sacrés » n'avaient évidemment pas dans des cérémonies du caractère des mystères osiriens ; quelle que fût la vénération dont on les entourât, ils ne pouvaient y occuper qu'une place de second plan.

⁽¹⁾ Voir ci-dessus, p. 279 et suiv., au sujet de ces divinités.

En confrontant ces observations sommaires, on en arrive à douter que les  soient véritablement des « bâtons sacrés »; cela d'autant plus légitimement que le nom de ceux-ci est généralement défini par l'épithète , qui détermine leur qualité. La variante  ou  est exceptionnelle.

Cette impression se fortifie lorsqu'on se reporte aux ultimes préparatifs qui précédaient l'enterrement des images symboliques remontant à l'année précédente, tels qu'ils sont exposés en toute clarté, à plusieurs reprises au rituel. On se convainc alors que, dans la phrase : , l'expression , ne peut désigner que ces images, que l'on retirait du *st*; au moment où les nouvelles y étaient introduites en attendant d'être portées à leur tour, à la nécropole quand les délais fixés par la coutume religieuse seraient arrivés à leur terme.

Si ma façon de voir est exacte, comme j'incline à le penser,  s'appliquerait collectivement aux représentations symboliques dont la confection constituait l'acte fondamental de l'œuvre mystérieuse accomplie pendant les fêtes du mois de Khoiak. « Paroles de l'année précédente » serait une métaphore comparable en quelque sorte, bien que plus hermétique, aux noms donnés quelquefois à la statuette de Sokaris et au Khenti Amentit vieux d'un an :  (col. 25),  (col. 80). En ce cas, *mdw* « paroles » traduirait une idée mystique dont le sens profond m'échappe, à moins que le signe  n'ait reçu en l'occurrence une acception et peut-être même une valeur phonétique nouvelle qui me sont l'une et l'autre inconnues.

Col. 158-159 [17]. —  Je n'ai pas réussi à comprendre la totalité de la phrase. Les premiers interprètes l'ont traduite en entier, mais de façon manifestement inexacte : « On place les objets, comme endroit de repos, dans l'intérieur de l'âtur »⁽¹⁾; « Man legt sie nieder oben in den Depositenschränk. Der Inhalt eines jeden ist Verschluss »⁽²⁾.

Le sens de  m'échappe complètement. Le reste est simple et clair. D'autres parties du texte fournissent d'ailleurs des indications qui en faciliteraient l'intelligence s'il était nécessaire.

Après avoir vidé le tombeau () de ce qui y avait été déposé lors des mystères de l'année précédente, c'est-à-dire le Khenti Amentit, le bassin du lambeau divin et les bâtons sacrés (?), on enfermait le tout dans le naos d'une barque portative appelée *itwr-t* ⁽³⁾. La cargaison funèbre y était laissée du 25 au 29 Khoiak, jour où la barque était conduite au Ra-staou pour la cérémonie de l'inhumation (col. 159). Il est

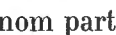
⁽¹⁾ V. LORET, *Rec. de trav.*, t. V, p. 97.

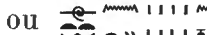
⁽²⁾ H. BRUGSCH, *Ä. Z.*, t. XIX, p. 101.

⁽³⁾ La barque *itwr-t* est décrite plus haut, col. 81-82.

également question d'une *itwr-t* à la col. 130. Celle-là servait à transporter la momie de Sokaris à la nécropole sacrée.

Une brève explication est je crois nécessaire pour éviter l'équivoque qui pourrait se produire à propos du lieu choisi pour l'inhumation du Khenti Amentit. Il était enterré au Ra-staou,  (col. 27),  (col. 116),  (col. 159), alors que la statuette de Sokaris était conduite dans une nécropole sacrée. Cette différence apparente de traitement semblerait reléguer le premier à un rang subalterne incompatible avec la place qui lui était faite dans la célébration des mystères. En réalité, *ra-staou* est pris dans le sens de « nécropole », qui lui est habituel, mais celui-ci n'implique nullement que les hôtes d'un même cimetière étaient nécessairement privés de tout caractère divin : simples mortels et divinités défunes ⁽¹⁾ s'y trouvaient parfois rassemblés.

En principe, du moins à l'époque gréco-romaine, comme en témoigne la grande liste géographique du temple d'Edfou ⁽²⁾, le chef-lieu de chaque nome possédait sa nécropole sacrée , désignée par un nom particulier qui la distinguait du cimetière banal. Il semble que, dans la majorité des cas, elle était établie dans le *ra-staou* de la ville, dont elle constituait le quartier principal, autour duquel venaient s'agglomérer les secteurs plus ou moins nombreux réservés aux sépultures des particuliers. L'état de bouleversement des grandes nécropoles permet rarement de vérifier l'affectation respective de leurs différentes parties; peut-être aussi, les fouilleurs ne se sont-ils pas toujours suffisamment préoccupés de relever les indices révélateurs du caractère propre de chacune d'elles. Les textes, par contre, procurent parfois des renseignements contrôlables sur le terrain. Ils confirment et c'est ce qui importe ici, que le mot *staou*, *ra-staou*, était employé indifféremment pour désigner non seulement une nécropole ordinaire mais aussi celles où se trouvaient des monuments consacrés à la mémoire ou à la conservation des restes des dieux mortels.

La portion de l'immense nécropole d'Hermopolis magna désignée aujourd'hui sous le nom du village qu'elle avoisine, Touna al-Gabal, et que le Dr. Sami Gabra explore depuis de nombreuses années avec un succès persistant, était appelée  ⁽³⁾,  ⁽⁴⁾, parfois  ⁽⁵⁾ ou  ⁽⁶⁾ par les anciens. Elle contenait pourtant, outre de somptueux tombeaux construits pour des personnages de haut

⁽¹⁾ Pour ces dieux, voir ci-dessus, p. 279 et suiv.

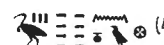
⁽²⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, 329-344.

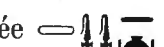
⁽³⁾ G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, t. II, p. 26 (inser. 53, l. 2); p. 45 (inser. 70, l. 9); p. 75 (inser. 102, l. 2).

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 3 (inser. 4, l. 1; 6, l. 1); p. 4, (inser. 8, l. 1); p. 26 (inser. 53, l. 2, 3, 4); p. 27 (inser. 54, l. 4); etc.

⁽⁵⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 26 (inser. 53, l. 2); p. 62 (inser. 82, l. 85).

⁽⁶⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 63 (inser. 82, l. 91-92).

rang, — parmi lesquels celui de Petosiris, chef du sacerdoce de Thot à Hermopolis, — le temple des « Âmes sublimes », ⁽¹⁾, ainsi que les vastes galeries souterraines où les momies des ibis de Thot étaient déposées. Le temple a disparu; du moins ses vestiges n'ont pas encore été mis au jour ou identifiés. Il était situé aux environs du tombeau de Petosiris⁽²⁾. Les « Âmes sublimes », dénommées aussi, comme je crois l'avoir démontré⁽³⁾, ⁽⁴⁾, étaient les huit dieux composant l'ogdoade primitive d'Hermopolis, créés par le démiurge pour organiser le monde à sa sortie du chaos. Ils moururent une fois leur mission accomplie et furent enterrés au lieu même de leur naissance. La  paraît être un monument funéraire élevé en leur honneur et dans lequel leurs corps étaient conservés⁽⁵⁾.

La présence de ce temple et de l'*ἱεῖον* conférait assurément à cette partie du cimetière le rang de nécropole divine, . Sans doute s'agit-il de celle dénommée  dans la liste d'Edfou⁽⁶⁾, lieu où, selon la tradition locale, le soleil naquit⁽⁷⁾, et que les inscriptions du tombeau de Petosiris appellent aussi ⁽⁸⁾.

Ce seul exemple démontre combien il serait exagéré d'attacher une signification particulière, touchant la qualité sacrée du Khenti Amentit, au fait qu'il était inhumé au *Ra-saou*, puisque celui-ci pouvait désigner indifféremment n'importe quelle catégorie de cimetière.

⁽¹⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 3 (inscr. 6, l. 1); p. 4 (inscr. 8, l. 1); p. 63 (inscr. 82, l. 90); p. 88 (inscr. 125, l. 2).

⁽²⁾ Voir ci-dessus, p. 292, ce qui est dit à son sujet.

⁽³⁾ P. 292 du présent ouvrage.

⁽⁴⁾ G. LEFEBVRE, *op. cit.*, t. II, p. 62 (inscr. 82, l. 85).

⁽⁵⁾ On trouvera plus haut, p. 279 et suivantes, divers textes concernant le rôle de ces dieux mortels et le sort réservé à leur dépouille terrestre.

⁽⁶⁾ *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 341, XV. L'orthographe la plus usuelle est . Pour les variantes, cf. H. GAUTHIER, *Dict. des noms géogr.*, t. I, p. 45-46.

⁽⁷⁾ G. LEFEBVRE, *op. cit.*, t. II, p. 63 (inscr. 82, l. 97); p. 90 (inscr. 126, l. 5).

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, t. II, p. 63 (inscr. 82, l. 97); p. 67 (inscr. 87, l. 2); p. 71 (inscr. 92, l. 10, 17); p. 74 (inscr. 102, l. 1); p. 90 (inscr. 126, l. 5); p. 91 (inscr. 128, l. 3); p. 103 (inscr. 152, l. 1).

TRADUCTION SUIVIE DU TEXTE DU MYSTÈRE D'OSIRIS AU MOIS DE KHOIAK

On a indiqué dans la marge la page à laquelle le lecteur trouvera le début de chaque paragraphe, toujours précédé du texte hiéroglyphique.

LIVRE PREMIER

p. 145

§ 1. —  Ce qui concerne le [Grand] Sar dans la Maison cachée, à Coptos, est fait en travail de jardin de la Maison de Shentit avec de l'orge et du sable, et le lambeau du corps divin au moyen du bassin du lambeau divin et fabriqué avec de l'orge et du sable pareillement.

p. 153

§ 2. —  Ce qui concerne l'Osiris qui est dans l'Abaton, à Eléphantine,  est fait en travail de la cuve-jardin, à l'intérieur de la salle [d'or] la Grande Sar et du sable du *remrem* de l'Abaton, [et le lambe]au au moyen du double bassin, de même que les choses du Khenti Amentit, avec de l'orge et du sable.

p. 155

§ 3. —  Ce qui concerne l'Osiris de Naref  Khenti Ânkhou, à Héracléopolis, est fait en travail mystérieux au moyen du vase vénérable, et son Khenti Amentit, avec [de l'orge et du sable], et son lambeau est fabriqué dans le double bassin, avec de la terre de Létopolis, avec de l'orge et du sable, pareillement au Khenti  Amentit, en toutes ses choses.

p. 161

§ 4. —  Ce qui concerne l'Osiris (dénommé) Hou-ka-ka, qui réside dans le nome de Cusæ, est fait en travail mystérieux au moyen du vase vénérable, et [.....] humeur (?) divine, avec de l'orge et du sable, et son lambeau pareillement.

p. 162

§ 5. —  Ce qui concerne le Grand Sar d'Héliopolis, dans le nome Héliopolitain, est fabriqué avec de l'orge et du sable  du *remrem* de l'embouchure du canal Merti, et le lambeau du corps divin est fabriqué dans le double bassin, avec de la terre de Létopolis, de l'orge et du sable, comme on fait pour le Grand Sar d'Héliopolis.

p. 164

§ 6. —  Ce qui concerne le dieu grand qui est dans la nécropole, à Diospolis parva, est fait en travail mystérieux de la Maison cachée [au moyen du] récipient  auguste, ainsi que le Khenti Amentit de ce dieu, avec de l'orge et du sable, conformément à la pratique qui a été [dite] à leur sujet pour Busiris. Point de lambeau de ce dieu, dans le bassin du lambeau divin fabriqué comme le Khenti Amentit avec de l'orge et du sable. Il est fait, en son remplacement, une représentation avec des pains *kefenou* parfaits et des substances aromatiques d'odeur agréable, avec son socle (composé) de 2 *heben* d'  aromates.

- p. 168 § 7. —⁷ Ce qui concerne l'Osiris Sep, à Létopolis, est fait en travail de jardin, de Khenti Amentit avec de l'orge et du sable, et le lambeau du corps divin du double bassin (est) fabriqué dans le Lieu de fabriquer à l'aide du bassin du lambeau divin, avec de l'orge et du sable.
- p. 169 § 8. —⁸ [Ce qui concerne] l'Osiris résidant à *Per-tahen*,⁸ dans le nome Saïte, fait en travail mystérieux avec de la [terre (?)] mélangée de résine de térébinthe et parsemée de grains d'orge, en tous ses membres [.....].
- p. 172 § 9. —⁹ Ce qui concerne l'Osiris, l'abondant⁹ qui remplit ses deux terres, résidant à Hermopolis parva, est fait en travail de jardin de Khenti Amentit avec de l'orge et du sable, et son lambeau au moyen du bassin du lambeau divin, semblablement.
- p. 173 § 10. —⁹ Ce qui concerne l'Osiris Grand Taureau noir, dans le nome Athribite, pendant le grand mystère de la fête du piochage de la terre, est fait au moyen du récipient¹⁰ vénérable du dieu grand dans le Kherneter et son [Khenti] Amentit, avec de l'orge et du sable, et son lambeau (est fabriqué) à l'aide du bassin du lambeau divin, pareillement au Khenti Amentit en toutes ses choses, à la fête de Rès-oudja.
- p. 193 § 11. —¹⁰ Ce qui concerne Khenti Amentit, l'Osiris du nome Prosopite, est fait¹¹ en travail de jardin d'Osiris, dans la Salle d'Or, avec de l'orge et du sable. Pour ce qui est du corps divin, on lui fait son lambeau au moyen du bassin du lambeau divin, pareillement au Khenti Amentit, avec de l'orge et du sable.
- § 12. —¹¹ Ce qui concerne l'Osiris qui réside dans l'*ouabit*, le grand dieu seigneur d'Amaou, est fait¹² en travail de jardin de la maison de Shentit, pendant la fête du piochage de la terre, et fabriqué avec de l'orge et du sable, et le lambeau du corps divin est fabriqué dans le double bassin avec de la terre de Létopolis, de l'orge et du sable, pareillement au [Khenti Amentit].
- § 13. —¹² Ce qui concerne l'Osiris qui réside dans le temple du Grand Sar,¹³ à Bubastis, est fabriqué en travail de jardin de Khenti Amentit avec de l'orge et du sable de l'embouchure du canal; on lui fait un lambeau à l'aide du bassin du lambeau divin, qui est confectionné avec de l'orge et du sable, pareillement à ce dieu.
- Cela est fait¹⁴ dans tous les nomes des seize membres divins, inclus parmi les [nomes] divins.

LIVRE II

p. 196

¹⁴ CONNAÎTRE LES SECRETS DU TRAVAIL DE LA CUVE-JARDIN DE KHENTI AMENTIT DE LA MAISON DE SHENTIT.

§ 1. — Quant à la cuve-jardin, qui est faite en schiste, elle a la forme d'un bassin (posé) sur¹⁵ quatre supports, comme cette image qui est en dessin. [Sa] longueur est de 1 coudée 2 palmes, sa largeur de 1 coudée 2 palmes, sa profondeur, à l'intérieur, de 3 palmes, 3 doigts. Il y a un bassin sous elle, pour (recueillir) l'eau qui s'en écoule par un grand trou (percé) à son centre. Il est fait en granit rose.¹⁶ Sa longueur est de 7 palmes, sa largeur de 7 palmes.

Elle (porte) gravée extérieurement en dessin (la représentation) du travail de la cuve-jardin, des dieux protecteurs d'Osiris dans la cuve-jardin, de — —. Il y a sur elle un couvercle de (bois) *meri*, comme cette image.

- p. 198 § 2. —¹⁶ Quant au moule du Khenti Amentit, il est fait en or, en¹⁷ deux côtés, et a la forme d'une momie à face humaine, la couronne blanche en tête. Sa longueur est de 1 coudée y compris la couronne, sa largeur, en son milieu, de 2 palmes. Il y a deux trous dans chacun (de ses côtés).
- p. 202 § 3. —¹⁷ Quant au bassin du lambeau divin, il est fait de bronze noir (et se compose) de deux bassins longs¹⁸ de 3 palmes 3 doigts larges de 3 palmes 3 doigts, profonds de 1 palme. Il y a un trou dans chacun (d'eux), semblablement. On les place à l'intérieur de cette cuve-jardin, sous les choses qui y sont. Un couvercle de pierre, à l'intérieur de chaque (bassin), empêche ce qu'ils renferment de sortir par leurs trous. Mettre des joncs sur eux et sous eux à l'intérieur de cette cuve-jardin.
- p. 204 § 4. —¹⁸ Concernant ce qui en est fait¹⁹ à Busiris, on l'exécute le 12 Khoiak, en présence de Shentit qui réside à Busiris, avec de l'orge, 1 *hin*, et du sable, 4 *hin*. Mettre dans cette cuve-jardin pareillement. Ajouter de l'eau divine, chaque jour, $\frac{1}{3}$ de *hin*, au moyen d'une situle d'or, à côté de Shentit, en récitant sur elle les chapitres de²⁰ *Verser l'eau sur les humeurs*. Les dieux protecteurs de la cuve-jardin la protègent jusqu'à ce que vienne le 21 Khoiak.
- Retirer de la cuve-jardin. Donner la forme d'une momie coiffée de la couronne blanche, avec de l'encens *shou*, 1 *deben*. Lier avec quatre cordes de papyrus. Le bassin du lambeau divin pareillement. Mettre à sécher en exposant au soleil tout le jour.
- Leur faire la navigation²¹ le 22 Khoiak, à la 8^e heure du jour. Il y a de nombreuses lampes à côté d'eux, ainsi que les dieux qui les gardent et dont voici les noms : Horus, Thot, Anubis, Isis, Nephthys, les Enfants d'Horus et dix-neuf (*sic*) (dieux). Cela est dans trente-quatre barques pareillement.
- Revêtir²² ces dieux de quatre étoffes de la Maison méridionale et de la Maison septentrionale. Déposer dans le tombeau. Envelopper de l'étoffe *Menkhit* du Khenti Amentit de l'année précédente et (de celle) du bassin du lambeau divin, également. Mettre à l'intérieur d'un coffre de sycomore portant gravé le nom de Khenti Amentit (rehaussé de peinture) verte (?). L'enterrer au Lieu des plantes *nebeh*, sous²³ les persées vénérables, le dernier jour de Khoiak.
- p. 248 § 5. —²³ Concernant ce qui est fait en Abydos, on l'exécute le 12 Khoiak également, auprès de Shentit, avec de l'orge, 1 *hin*, et du sable, 4 *hin*. Mettre dans les deux moules du Khenti Amentit. Déposer dans la cuve-jardin de même. Placer des joncs sous eux et sur eux.
- ²⁴ Les deux bassins du lambeau divin pareillement, avec de l'orge, 1 *hin*, et du sable, 3 *hin*. Déposer dans la cuve-jardin aussi. Recouvrir d'un voile *seshed*; la décorer d'un collier *ousekht*; dresser une fleur en lapis lazuli à côté d'elle. L'arroser, chaque jour, d'eau provenant du *sepi* du canal, avec un vase *nemès* de la contenance de $\frac{1}{62}$ de *hin*²⁵, jusqu'à ce que vienne le 21 Khoiak.
- Retirer de l'intérieur du moule en ce jour. Lui ajouter de l'encens *shou* également. Lier avec quatre cordelettes de papyrus. Exposer au soleil tout le jour, jusqu'à ce que vienne la 5^e heure du jour (?). Déposer au temple de Sokaris.
- Voici, on ensevelit l'image de l'année précédente le 25 Khoiak.²⁶ L'enterrer le 25 Khoiak dans l'*Ark-heh*.

- p. 260 § 6. —²⁶ Concernant ce qu'on fait à Memphis, on l'exécute le 12 Khoiak, conformément à ce qui est pratiqué à Busiris, en toutes choses. Enterrement au Ro-sta, le dernier jour de Khoiak. Eriger le *dad* divin.
- § 7. —²⁷ Quant à ce qui en est fait à Coptos, on l'exécute le 12 Khoiak, exactement comme il est procédé à Abydos en toutes choses. Les opérations sont faites [dans] le *qm(nty)* [du] lac sacré de ce nome.
- p. 262 § 8. —²⁷ Quant à ce qui en est fait dans le nome de Nubie, c'est conforme (à ce qui est pratiqué) à Coptos, en toutes choses.
- p. 263 § 9. —²⁷ Quant à ce qui [en] est fait [à] ²⁸ Cusæ, c'est conforme (à ce qui est pratiqué dans) Abydos, en toutes choses.
- § 10. —²⁸ Quant à ce qui est fait dans le nome Héliopolitain, c'est conforme (à ce qui est pratiqué dans) [Abydos], en toutes choses; concernant le Grand Sar, à Héliopolis, pareillement.
- p. 264 § 11. —²⁸ Quant à ce qui en est fait à Diospolis parva, on l'exécute le 12 Khoiak et pareillement à ce que l'on pratique à Abydos, en toutes choses. L'enterrement ²⁹ en a lieu au temple du tombeau de cette place.
- p. 265 § 12. —²⁹ Quant à ce qui est fait dans le nome Létopolite, c'est semblable (à ce qui est pratiqué) à Héliopolis, en toutes choses.
- § 13. —²⁹ Quant à ce qui est fait à Héracléopolis, c'est semblable à ce qui est pratiqué à Létopolis.
- § 14. —²⁹ Quant à ce qui en est fait à Hermopolis parva, c'est ce que l'on pratique dans le tombeau, en toutes choses.
- p. 266 § 15. —²⁹ Quant à ce qui est fait dans le nome Athribite, c'est exactement ce que l'on pratique en Abydos.
- p. 267 § 16. —³⁰ Quant à ce qui est fait dans le nome Prosopite, c'est exactement ce que l'on pratique en Abydos.
- § 17. —³⁰ Quant à ce qui est fait à Amaou, c'est exactement ce que l'on pratique [à.....].
- § 18. —³⁰ Quant à ce qui en est fait à Bubastis, c'est exactement ce que l'on pratique à Héracléopolis.
- § 19. —³⁰ Quant à ce qui en est fait à Saïs de Neit, et qui diffère entièrement de cela, on l'exécute sous forme d'une momie d' ³¹ homme reposant sur un socle, en travail de sculpteur émérite [.....]. On accomplit pour elle toutes les prescriptions du *Per tehen*. On le fait dans le *qm(nty)*.
- Cela est pratiqué en totalité dans tous les nomes divins. Est fait dans [.....] en la place qui est en elle.

LIVRE III

p. 270

³¹ CONNAÎTRE LE MYSTÈRE DU TEREH FAIT AVEC LE MOULE DE ³² SOKARIS, EN TRAVAIL QUE L'ON IGNORE, DANS LA MAISON CACHÉE ET LES NOMES OÙ [LE TRAVAIL] A LIEU.

§ 1. —³² Quant au moule de Sokaris, il est fait en or, d'un moule de face et d'un moule arrière et a la forme d'une momie à face humaine, les bras (placés) sur la poitrine, tenant

la crosse et le fouet, la perruque divine et l'uræus en tête. ³³ Sa longueur est d'une coudée. Il est fait comme un vase vénérable, conforme à cette représentation.

Leur liste : terre *sherit* des nécropoles divines, 7 *khai* de la contenance de $\frac{1}{3}$ de *hin*; lui ajouter ses $\frac{2}{3}$ de pulpe de dattes, 4 *khai* $\frac{2}{3}$; lui ajouter son $\frac{1}{3}$ d'encens *shou*, 2 *khai* (sic); lui ajouter son $\frac{1}{4}$ de résine de térébinthe *ouadj*, 1 *khai* $\frac{3}{4}$; ³⁴ lui ajouter son $\frac{1}{6}$ de tous [ces] aromates d'odeur agréable, 1 *khai* $\frac{1}{6}$; lui ajouter son $\frac{1}{42}$ de toutes sortes de pierres (précieuses) véritables, $\frac{1}{6}$ de *khai*; total : 17 *khai* $\frac{1}{12}$. Ajouter de l'eau du lac sacré, 2 *hin* $\frac{1}{2}$. Donner la forme d'un œuf. Placer dans un vase-*henk* d'argent. Mettre des rameaux ³⁵ de sycomore autour de lui pour qu'il reste mou.

Placer dans ce moule oint de *baq* doux. Poser sur le lit, à l'intérieur de la chambre.

- p. 306 § 2. —³⁵ Quant à ce qui en est fait à Busiris, on y exécute le travail le 14 Khoiak (sic). Mettre dans ce moule, le 16 Khoiak. ³⁶ On le retire le 19 Khoiak. [Faire sécher] en exposant au soleil tout le jour. On lui fait l'étoffe *djait* de ce jour. Ensevelir le 24 Khoiak. l'enterrer, le dernier jour de Khoiak, dans la crypte qui est sous le perséa, au lieu des plantes *nebeh*.
- p. 309 § 3. —³⁶ Quant à ce qu'on en fait dans le nome Memphite, [c'est] semblable [à ce qui] (est fait) ³⁷ à Busiris.

§ 4. —³⁷ Quant à ce qu'on en fait à Diospolis Parva, c'est semblable à ce qui (est fait) dans le nome Memphite.

§ 5. —³⁷ Quant à ce qu'on en fait [à] Cusæ, c'est semblable à ce qui (est fait) dans le nome Memphite.

§ 6. —³⁷ Quant à ce qu'on en fait dans le nome Athribite, c'est semblable à ce qui (est fait) à Cusæ.

p. 310

LIVRE IV

³⁷ LISTE DES DIEUX PARÈDRES DE LA MAISON DE SHENTIT, SANS OMISSION, CHACUN [DÉSIGNÉ] ³⁸ PAR SON NOM.

Shentit résidant à Busiris. Shentit résidant en Abydos. Meskhenit. Semenkhit. Horus. Thot. Isis. Nephthys. Les deux *Djerti*. Les deux pleureuses. Les Enfants d'Horus. Les enfants de Khenti-iouti. Har-merti. Har-ounem-afou. ³⁹ Khnoum. Her[.....]. [La Grande (?)], créatrice des dieux. Les quatre Meskhenit. Les dieux du pavillon de l'atelier funéraire. [.....] ennemis. Les dieux sur leurs supports. Horus sur sa colonnette. Les gardiens du lit (funéraire). Les deux dieux gardiens de [la chambre (funéraire) (?)]. Les deux *Keraou*. Les statues des rois de la Haute et de la Basse-Egypte.

p. 345

LIVRE V

CONNAÎTRE TOUTES LES CHOSES [DE LA MAISON] DE SHENTIT.

§ 1. —⁴⁰ Quant au moule de Sokaris, il porte, gravé sur le corps, les paroles suivantes : « L'Horus arbitre de la séparation des deux terres, roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Osiris, seigneur de Busiris, ⁴¹ Khenti Amentit, dieu grand, seigneur d'Abydos, maître du ciel, de la terre, du monde inférieur, de l'eau, des montagnes, de tout ce que le soleil entoure (dans sa course) ».

- p. 346 § 2. —⁴¹ Quant au moule du Khenti Amentit, il porte gravé sur la poitrine, savoir : « Roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Pharaon Sokaris, aimé de l'engendreur qui l'a engendré ».
- p. 347 § 3. —⁴¹ Quant aux bassins du lambeau divin, ils sont gravés, sur leur *shenbit*, au nom de Khenti Amentit.
- p. 348 § 4. —⁴² Quant au sarcophage d'Osiris Khenti Amentit, il est fait en sycomore et ses tenons (?) sont en bois *meri*. Il a la forme d'une momie à face d'homme, avec la perruque divine et une barbe, les deux bras (croisés) sur [la poitrine], tenant [la crosse et le fouet]. Sa longueur est de 1 [coudée] 2 palmes, sa largeur de 3 palmes 2 doigts. Il porte gravé sur le corps [peint] en couleur verte les paroles suivantes : « L'Horus arbitre de la séparation des deux terres, roi de la Haute et de la Basse-Egypte, ⁴³ Osiris, seigneur de Busiris, Khenti Amentit, dieu grand, seigneur d'Abydos, maître du ciel, de la terre, de l'enfer, de l'eau, des montagnes, de tout ce que le soleil entoure (dans sa course) ».
- On lui fait l'application de l'onguent de pierre divine de teinture [.....], le 15 Khoiak.
- Il y a [un coffre], qui est fait en bois *meri*. Son dispositif est conforme à cette représentation.
- p. 361 § 5. —⁴³ Quant au coffre ⁴⁴ du Khenti Amentit, il est fait en sycomore. Sa longueur est de 1 coudée 1 palme, sa largeur de 3 palmes, sa profondeur de 3 palmes. Il porte gravé sur lui le nom de Khenti Amentit.
- § 6. —⁴⁴ Quant au coffre des bassins du lambeau divin, il est [fait] en sycomore. Il y a un compartiment à l'intérieur, où l'on met les (étoffes) hors de service du *Per nefer*. Sa longueur est de 1 coudée 1 palme, sa largeur de 3 palmes. ⁴⁵ Il porte gravé sur lui le nom de Khenti Amentit.
- p. 365 § 7. —⁴⁵ Quant au moule des pains *kefni*, dont le nom est *sati*, il est fait de bois de *desher*. Sa longueur est de trois palmes et trois doigts ; sa largeur est semblable. Les seize membres sont gravés sur lui, chacun d'eux désigné par son nom : sa tête, ses pieds, ses tibias, ses bras, son cœur, son buste, sa cuisse, son œil, son poing, ⁴⁶ ses doigts, son phallus, sa colonne vertébrale, ses oreilles, sa nuque, sa tête à face de bélier, son *ourerit*. On fait les pains *kefni* avec eux. Verser (la pâte) ; faire [cuire (?)]; mettre dans un coffre d'argent ; poser sous la tête de ce dieu. Voici, on remplace ces membres (par) des bœufs.
- p. 378 § 8. —⁴⁶ Quant à ⁴⁷ ce pain *kefni*, il est [fait] avec de la farine de blé amidonnier et toutes sortes de substances aromatiques d'odeur agréable.
- § 9. —⁴⁷ Quant aux aromates, dont la quantité est de deux *heben*, on en fait le avec toutes sortes de substances aromatiques en *heben* d'un quart de *hin*.
- p. 380 § 10. —⁴⁷ Quant aux substances aromatiques d'odeur agréable qui sont dans le récipient vénérable elles sont (au nombre de) douze, ⁴⁸ savoir : résine de pin d'Alep, cinnamome (?), cypérus de l'Oasis, *gaïouimaa*, roseau doux, jonc d'Ethiopie, fruits de genévrier, pignons doux, *fetetit*, *peger*, menthe, aspalathe (?); au total : douze. Broyer fin ; passer dans un linge ; ⁴⁹ mettre dans ce récipient vénérable.
- p. 435 § 11. —⁴⁹ Quant aux pierres véritables qui sont dans ce récipient auguste, ce sont, quatorze pierres, savoir : argent, or, lapis lazuli véritable, turquoise, turquoise brute (?), *seher*, *seherer*, cornaline, silex blanc, silex noir, ⁵⁰ cristal enfumé (?), quartz hyalin, améthyste,

- pierre blanche, jaspé rouge, silicate de cuivre hydraté, antimoine, *senen*, hématite, *temehau*, *tehen* véritable, pierre verte du sud, pierre verte du nord, *tiou*, total : vingt-quatre. Broyer ensemble ; [mettre] dans ce récipient auguste.
- p. 477 § 12. —⁵⁰ Quant à la pièce d'étoffe *daït* d'un jour, ⁵¹ elle est fabriquée du 20 au 21 Khoiak, ce qui fait vingt-quatre heures pour y travailler, de la huitième heure de la nuit à la huitième heure de la nuit. Sa longueur est de 9 coudées $\frac{1}{3}$, sa largeur de 3 coudées.
- § 13. —⁵¹ Quant à la grande bandelette *pil* du temple de Neit, destinée au lieu de la végétation, ⁵² on la met sur sa poitrine, dans le lieu où la grande calamité s'est produite.
- p. 479 § 14. —⁵² Quant à la corde pour la ligature du maillot, on la fait avec la pièce d'étoffe *daït* d'un jour, de même que le linceul de couverture des deux Tisserandes.
- p. 489 § 15. —⁵² Quant aux phylactères en pierre de ce dieu, ce sont quatorze phylactères, savoir : ⁵³ les quatre Enfants d'Horus, en quartz, sous forme de quatre momies à tête d'homme, à tête de cynocéphale, à tête de chacal et à tête de faucon ; quatre *dad* en lapis lazuli véritable ; un cynocéphale et un lion en pierre de *meḥ* ; une statuette d'Horus en lapis lazuli véritable ; une statuette de Thot, également, en cornaline ; deux yeux *oudja* en lapis lazuli véritable.
- p. 493 § 16. —⁵⁴ Quant aux *debeh* du moule de Sokaris, ce sont les quatorze *debeh* avec lesquels on fait tous les mesurages des quatorze choses qui sont dans le récipient auguste, à savoir :
-  , qui est la tête, est fait en argent et contient [1 *khai* de la valeur de] $\frac{1}{3}$ de *hin*.
 -  , qui est les pieds, est fait en argent ; [et contient] ⁵⁵ $\frac{1}{6}$ de *khai*.
 -  , qui est le bras, est fait en or, et contient 1 *khai* $\frac{1}{6}$.
 -  , qui est le cœur, est fait en argent et contient 2 *khai* de la valeur de $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{9}$ de *hin*.
 -  , qui est la poitrine, est fait en bronze noir [et] contient 1 *khai* $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{12}$ de la valeur de $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{12}$ de *hin*.
 -  , qui est la cuisse, ⁵⁶ est fait en bronze noir et contient 1 *hin* $\frac{1}{4}$.
 -  , [qui est l'œil, est fait en] or, et contient 1 *khai* de la valeur de $\frac{1}{3}$ de *hin*.
 -  , qui est le poing, est fait en argent, et contient 1 *khai* de la valeur de $\frac{1}{3}$ de *hin*.
 -  , qui est le doigt, est fait en or, et contient ⁵⁷ 1 *khai* de la valeur de $\frac{1}{3}$ de *hin*.
 -  , qui est son phallus, est fait en [..... et contient] 4 *khai* de la valeur de 1 *hin* $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{25}$.
 -  , qui est l'échine, est fait en argent et contient 1 *hin* $\frac{1}{4}$.
 -  , qui est les deux oreilles, est fait en bronze noir et contient ⁵⁸ 1 *khai* de la valeur de $\frac{1}{3}$ de *hin*.
 -  , qui est la nuque, est fait en or et contient 1 *khai* de la valeur de $\frac{1}{3}$ de *hin*.
 -  , qui est les deux tibias, est fait en or et contient 1 *khai* de la valeur de $\frac{1}{3}$ de *hin*.
- Total : quatorze *debeh* pour les quatorze membres divins.
- Tous les mesurages sont faits [avec les *debeh*] ⁵⁹ dans la salle d'or, pour le moule de Sokaris.
- p. 497 § 17. —⁵⁹ Quant à la mesure de la Place de la fête du piochage de la terre, elle est faite en or et a la contenance de $\frac{1}{3}$ de *hin*. C'est l'œil d'Osiris.
- p. 498 § 18. —⁵⁹ Quant au champ d'Osiris, où l'on fait pousser les grains, il a deux schènes du sud au nord, deux schènes de ⁶⁰ l'ouest à l'est, ce qui fait un champ de quatre (schènes). On le laboure du 12 au 19 Tybi (*sic*). Sa partie antérieure est plantée en orge, sa partie postérieure en blé amidonnier, son milieu en lin.

- p. 528 § 19. — ⁶⁰ Règle pour son labourage. On amène une paire de vaches noires dont le joug est en bois de *am*. ⁶¹ Leur charrue est en tamaris et son soc en bronze noir. Un homme est derrière [elle, les deux mains sur] l'araire, la vache *kherit* et la vache *merit* obéissant à sa voix. Ses vêtements sont en étoffe verte; un bandeau ceint sa tête. Un enfant le précède ⁶² qui lance les semences, la boucle juvénile (fixée) à sa tête. Son *meses* est en étoffe verte aussi. Les deux [vaches] sont coiffées d'une bandelette *seshet*. Le lecteur en chef récite les chapitres de fertiliser la campagne, tels qu'ils se trouvent au rituel de la fête.
- p. 555 § 20. — ⁶³ Quant à l'orge ⁶³ qui y vient (dans le champ d'Osiris), [on] la moissonne le 20 Tybi, à la fête de Shefbedt [.....] Osiris placé sur un lit, devant la déesse Shentit, qui réside à Mendès, jusqu'à ce que vienne le moment fixé où l'on en fait le travail du ⁶⁴ Khenti Amentit. En mettre le reste [.....] faire pousser les grains (?).
- p. 575 § 21. — ⁶⁴ Quant au blé amidonnier et à l'orge qui sont en lui, on [en] fait des *kefenou* et [le travail] du Khenti Amentit.
- p. 576 § 22. — ⁶⁴ Pour ce qui concerne le [lin qui] vient en eux, on en fait une étoffe pour la bandelette d'un jour.
- p. 578 § 23. — ⁶⁵ Quant au jour de la grande fête *Perti*, le [2 ?] 8 Athyr, on met cela (le lin) en botte sur les genoux divins d'Hathor la vache, après avoir placé (celle-ci), habillée (?), dans le champ.
- p. 584 § 24. — ⁶⁵ Quant à ces travaux faits avec le lin.
§ 25. — ⁶⁵ Quant au linceul de santé (?) — on le place (?) — ⁶⁶ auprès de l'*ansouti* pour le blanchiment.
- p. 587 § 26. — ⁶⁶ Quant à l'*ansouti*, c'est une corbeille de *nesout*, c'est-à-dire de jonc. La tête du dieu y est enveloppée. Autrement dit, l'*ansouti* est appelée « roi » à cause de la tête (qui y est placée) dans un coffre mystérieux. Celui-ci est une corbeille de *mer*, une châsse ⁶⁷ dont on ignore ce qui est à l'intérieur. La tête auguste, coiffée de la couronne du sud, est en elle, dans un vase, enveloppée d'or. Sa hauteur est de trois palmes et trois doigts.
C'est une corbeille plaquée d'or et gravée de dessins. Un *dad* (est représenté) sur elle, les bras (croisés) sur la poitrine, tenant la crosse et le flagellum, l'*aboud* en tête; deux faucons l'entourent, ⁶⁸ qui le protègent de leurs ailes; Isis et Nephthys sont à son côté, sur la face; les Enfants d'Horus, ainsi qu'une image de Thot, (sont figurés sur) la partie postérieure.
- p. 596 § 27. — ⁶⁸ Quant à la vache *remerit*, elle est faite en bois de sycomore recouvert [d'or]. Une momie qui n'a point de tête est à l'intérieur, dans un récipient vénérable; sa longueur est d'une coudée. Il y a deux musaraignes (?) ⁶⁹ dans le socle de bois doré qui est sous elle. Elle a une coudée de long. Un *aboud* est (placé) [devant] elle. Elle a un scarabée sur l'échine et une couverture de *saï*; la couronne *ten* sur la tête; un collier *ousekh* de fleurs de lapis lazuli la pare.
- p. 606 § 28. — ⁶⁹ Quant à la chambre du lit, à l'intérieur de laquelle est le moule de Sokaris, elle est faite ⁷⁰ d'ébène et recouverte d'or. Sa longueur est de 3 coudées, [sa] largeur de 2 [coudées], sa hauteur de 3 coudées $\frac{1}{2}$.
Il y a un lit d'or à l'intérieur, sous ce dieu. Sa longueur est de 1 coudée 2 palmes. Son chevet (est tourné) vers le nord.

- Les deux dieux gardiens du lit sont à l'intérieur, [pour assurer] la protection de ce dieu. Hou et Sa sont à la porte de cette chambre du lit.
- p. 607 § 29. — ⁷⁰ Quant au ⁷¹ pavillon de couverture, il est fait en bois de sapin [et se compose] de quatorze [colonnes] dressées sur le sol, dont le sommet et la base sont en bronze. Un revêtement de nattes de papyrus et de *khenpi* (l'entoure). (Sa longueur est de) 7 coudées, (sa) largeur de 3 coudées $\frac{1}{2}$, (sa) hauteur de 8 coudées. Il est recouvert d'étoffe à l'intérieur.
- p. 611 § 30. — ⁷² Quant à l'onguent vénérable de ce dieu, faire [tout ce qui le] concerne du 15 Khoiak, [.....] de cette déesse, au 22 Khoiak. On fabrique 20 *hin* d'onguent avec de l'asphalte et les fruits de l'œil de Râ. Réduire au feu de $\frac{3}{10}$, (soit) *hin* [6]; ⁷³ reste *hin* 14 pour les quatorze membres divins. Faire tout ce qui le [concerne] en conformité avec ce qui est (écrit) au *Livre de l'onguent*.
- p. 613 § 31. — ⁷³ Quant aux trente-quatre barques qui portent ce dieu et ses parèdres, le 22, à la huitième heure du jour, il y a trois cent soixante-cinq lampes [sur elles, dans] ⁷⁴ huit barques [.....], quatre [barques] faucon, quatre barques faucon roi du sud, huit barques *atep*, quatre barques *san*, quatre barques roi du nord, quatre barques roi du sud, quatre barques roi du sud et du nord, (au) total, trente-quatre barques.
- p. 615 § 32. — ⁷⁴ Quant à ⁷⁵ la neuvaine des dieux qui est sur elles, (elle comprend, — chaque) [dieu étant désigné par son nom, — Anubis, sur une] barque appelée faucon; Isis, sur une barque appelée faucon; Nephthys, sur une barque appelée faucon roi du sud; Horus, sur une barque appelée roi du sud; Thot, sur une barque appelée roi du nord. Les vingt-neuf autres barques (portent, — chaque) ⁷⁶ dieu étant désigné par son nom, — Am[set, Hapi, Duamaoutef, Qebeh]senouf, Heq, Arimaouat, Maatef, Ariranejdjes[f], Amâhâ, Neferhat, Setsenaridjer, Seshem, Hertotef, Sent, Saartidjesef, Sebekhsen, ⁷⁷ Heqes, Hep [.....], Nenrtanebit, Deshermeroui, Khentihattans, Maaemgereh, Annefemherouseksek. (Au) total, vingt-neuf dieux (sont) sur ces barques, suivant cet ordre. Il y a ⁷⁸ dix-sept (bateaux) à l'ouest de ce lac, dix-sept à l'est. Ces barques sont en papyrus. La longueur de chacune d'elle est de 1 coudée deux palmes.
Offrande de toutes choses bonnes et pures.
- p. 618 § 33. — ⁷⁸ Quant au tombeau supérieur où est mis ce dieu de cette année ⁷⁹, dans Busiris supérieure, on y entre sur un *âgali* d'argent; on le nomme *Datt* supérieure. On appelle *ammahit* [.....]. Le dieu grand demeure dans l'*ammahit* dénommée la salle du sceau (?) de pierre, où se trouve le Maître du silence en sa forme, accroupi ⁸⁰ sur ses jambes, une main posée sur la bouche, l'autre sur les jambes.
- p. 625 § 34. — ⁸⁰ Quant à la *tepehit* des perséas qui est dans le cimetière divin, on y entre avec le travail mystique de l'année précédente; c'est ce qu'on appelle la *Datt* inférieure. Elle est faite en pierre. Sa hauteur est de seize coudées; sa largeur de douze coudées. Elle est pourvue de sept portes, ⁸¹ semblables à la porte de la *Datt*. Il y a une porte à l'ouest, par laquelle on entre, une porte à l'est, par où l'on sort. Elle contient (un tas? de) sable de sept coudées sur lequel le dieu est posé, à l'intérieur du sarcophage.
- p. 632 § 35. — ⁸¹ Quant à l'*aterti*, dans laquelle on introduit ce dieu à la nécropole sacrée, c'est un coffre mystérieux ⁸² (posé) sur une barque. Sa longueur est de 1 coudée 2 palmes, sa largeur de 3 palmes 2 doigts, sa hauteur de 3 palmes. Il y a un chacal (couché) sur elle.

Elle est faite en bois doré. La barque qui est placée sous elle est en bois doré pareillement. Sa longueur est de 3 coudées $\frac{1}{2}$. Elle repose sur un traîneau à quatre brancards.

p. 635 § 36. —⁸² Quant à la fête *Oun per*, il sort avec Anubis, gardien [.....], ⁸³ le 16 et le 24 Khoiak. Il fait le tour du temple et de la nécropole divine; il entre et circule dans la Vallée. Il y a quatre obélisques du *benben* divin des Enfants d'Horus devant lui, ainsi que les dieux sur leurs supports.

p. 637 § 37. —⁸³ Ce qui concerne le traînage du coffre *merit* et la conduite du veau est fait ⁸⁴ du 23 Khoiak jusqu'à la fin du (mois). Enlever les deux obélisques (qui sont) en face de lui. On apporte les quatre coffres des Mesou Hor, qui contiennent les quatre étoffes *menkhit* (de couleur) *seshet*, rouge sombre, verte et blanche. Il y a quatre plumes d'autruche au sommet de chacun d'eux, (au) total seize. Les quatre veaux des ⁸⁵ Mesou Hor sont avec eux pour la conduite au côté supérieur de la crypte de ce dieu. Le serpent d'Apap (tanspercé?) de deux couteaux est derrière eux, pour la conduite et le traînage du coffre *merit*.

p. 695 § 38. —⁸⁵ Ce qui concerne le double coffre de l'étoffe *seshta* (avec lequel) on fait les rites de l'érection du *dad* divin, est très secret. [.....], pour le mort qui est en lui. ⁸⁶ C'est l'image d'Anubis et d'Ouapouât; c'est un lambeau de la couverture du maillot funéraire et cet onguent du dieu grand.

p. 705 § 39. —⁸⁶ Quant à ce qui est gravé sur la cuve-jardin, (ce sont) quatre vautours et quatre uræus, à chacun de ses angles. Son bord est également (décoré) de *hétès* et d'uræus.

p. 706 § 40. —⁸⁶ Quant au bassin qui est sous lui, il ⁸⁶ renferme quatre poissons *ati*, semblables à ceux qui sont dans le temple de Neit.

p. 716 § 41. —⁸⁷ Quant au 12 Khoiak, grande fête *Dena* à Busiris, en Abydos, [à Saï]s, à Prosopis, où l'on commence à faire le travail de la Maison de Shentit avec ces grains, parce qu'ils sont nés ⁸⁸ en lui à Saïs de Neit.

p. 719 § 42. —⁸⁸ Quant au 14 Khoiak, fête de la grande *perit* au nome Athribite, dans la ville nommée *Ariheb*, on fait les choses du moule de Sokaris en ce jour avec la chose de ce récipient vénérable parce qu'il est appelé momie de *teshtesh*. ⁸⁹ Le *teshtesh* de ce dieu est commencé par le *souti* dans le nome Athribite en ce jour. Il y a quatre prêtres pour cela à Busiris, dans le temple de Shentit, qui sont les quatre dieux de l'atelier funéraire d'Héliopolis.

p. 726 § 43. —⁸⁹ Quant au 16 Khoiak, fête ⁹⁰ d'Osiris Khenti Amentit dans Amaou et Cusæ pour les choses du divin corps d'Osiris, depuis la tête jusqu'aux pieds. Horus vint et il apporta le divin corps d'Osiris sur l'eau en ce jour, en ses formes (*sic*) de crocodile, pour la mise en état, au temple d'Osiris, en son nom de Sebek seigneur d'Amaou, dans la ville de Hait-⁹¹ ahit. On commence à faire le travail avec le moule de Sokaris en ce jour, pour y faire entrer le dieu, à Busiris, Memphis, Diospolis parva (du Delta), Amaou, Cusæ, Heracleópolis, parce que (c'est) le jour où le dieu grand fut mis en état en ce lieu.

p. 748 § 44. —⁹² Quant au 19 Khoiak, c'est ce jour de retirer ce dieu du moule de Sokaris pour l'embaillotement et l'onction de ce dieu jusqu'au [24?] jour [dans] les bras de sa mère. Horus vint pour voir son père en ce jour, et il trouva le travail terminé heureusement dans l'atelier funéraire ⁹³ en ce jour.

p. 750 § 45. —⁹³ Quant au 21 Khoiak, c'est ce jour de faire le travail de l'étoffe *djatt* d'un jour, parce que c'est le cinquantième jour de l'atelier funéraire, un jour comptant pour dix

jours, et parce [qu'on fait] l'étoffe *djatt* (d')un jour pour les cinquante jours de l'atelier funéraire.

p. 753 § 46. —⁹⁴ Quant au 21 Khoiak, c'est ce jour où l'on retire le moule du Khenti Amentit de sa cuve-jardin, parce que c'est le dixième jour, qui est le jour de l'entrée de tous les dieux au ciel et où l'on verse l'eau.

p. 754 § 47. —⁹⁴ Quant au 2 Khoiak, c'est ce [jour] ⁹⁵ où l'on ensevelit Osiris dans l'atelier funéraire, comme cela s'est passé avec les [membres] divins d'Osiris, à l'origine, lorsque Horus fit l'habillement au palais, parmi les dieux qui veillent à l'ensevelissement d'Osiris.

p. 756 § 48. —⁹⁵ Quant au [dernier jour] de Khoiak, ⁹⁶ érection du *dad* divin à Busiris, ce jour de l'enterrement d'Osiris, au Lieu des arbres *nebeh*, dans le sépulcre qui est sous les persées, parce que c'est en ce jour que furent amenés les divins membres d'Osiris, après l'ensevelissement d'Osiris. Dresser le *dad* divin [.....] ⁹⁷ pour (?) dix. (L)ériger vêtu.

p. 757 § 49. —⁹⁷ Quant à chacun des sept jours que ce dieu passe après la fête de son ensevelissement sans qu'on l'enterre, depuis le vingt-quatre Khoiak jusqu'au dernier jour (du mois), alors que ce dieu repose sur des branches de sycomore à la porte de Busiris supérieur, ⁹⁸ c'est pour les sept jours (*sic*) qu'il demeura dans le sein de sa mère Nouît, lorsqu'il fut conçu en lui : un jour est pour un mois; les branches de sycomore pour (représenter) Nouît.

p. 765

LIVRE VI

⁹⁹ CONNAÎTRE LE SECRET DE LA MAISON CACHÉE POUR FAIRE LE TRAVAIL DE LA FÊTE *DENA* AVEC CE QU'ON IGNORE, ET QUI S'ACCOMPLIT DANS LA MAISON DE SHENTIT, À BUSIRIS; EN ABYDOS, DANS LE NOME MEMPHITE, DANS LE NOME DE NUBIE, DANS LE NOME HÉLIOPOLITE, À CUSÆ, DANS LE NOME LYCOPOLITE, DANS LE NOME SAÏTE, À ¹⁰⁰ AMAOU, À DIOSPOLIS PARVA, DANS LE NOME PROSOPITE, DANS LE NOME LÉTOPOLITE, À BUBASTIS, À HERMOPOLIS PARVA, DANS LE NOME ATHRIBITE, DANS LE NOME TENTYRITE, DANS LES SEIZE NOMES DES SEIZE MEMBRES DIVINS, DANS TOUS LES NOMES D'OSIRIS OÙ EST FAIT LE TRAVAIL DE LA FÊTE *DENA* DU KHENTI AMENTIT.

§ 1. — Le 12 Khoiak; fête que l'on appelle fête du piochage de la terre de ¹⁰¹ la Maison de Shentit. La quatrième heure venue en ce jour, conduire processionnellement la déesse Shentit qui réside dans Abydos à la Place de la Fête du piochage de la terre. Les grains d'orge sont posés devant elle, sur un lit, [dans la chambre *henkit*] de la Maison de Shentit. Elle est dressée, dévêtue. ¹⁰² Mettre ces grains sur une étoffe *menkhit* devant cette déesse. Prendre une mesure *khâ*; prélever 2 *hin* de grains parmi ces grains, du *hin* (de la valeur) de 5 *deben*; en faire quatre parts; il reste $\frac{1}{2}$ *hin* pour une part. Arroser avec de l'eau du lac sacré, ¹⁰³ 2 *hin* $\frac{1}{2}$, à l'intérieur de quatre vases d'or, jusqu'à ce que vienne la sixième heure de ce jour. Répartir (le contenu de) ces vases dans le moule droit du Khenti Amentit, pour un, le moule gauche du Khenti Amentit, pour un, le bassin droit du lambeau divin, pour un, le bassin gauche du lambeau divin, ¹⁰⁴ pour l'autre.

Après que l'on aura apporté le sable, (en) passer au crible de jonc $\frac{1}{2}$ *hin*, de ce *hin* (de 5 *deben*). En faire quatre parts pareillement. Arroser avec de l'eau du lac sacré, $\frac{1}{2}$ *hin*, semblablement, à l'intérieur de quatre bassins d'argent. Mettre une de ces parts d'orge ¹⁰⁵ sur ces parts de sable; mélanger l'une et l'autre d'entre elles.

Le moule du côté droit, long de 1 coudée, est en or.

Cela est fait à Busiris, à Abydos, à Saïs, dans le nome Prosopite, dans [.....], dans le nome Memphite, dans le nome Lycopolite, à Bubastis, dans le nome de Nubie, dans ¹⁰⁶ le nome d'Hermopolis parva, dans le nome Héliopolite, à Cusæ, à Héracléopolis, dans le nome Antéopolite, dans le nome Tentyrite.

Après que l'on aura apporté le moule du Khenti Amentit, qui est conforme à cette représentation en dessin, et se compose de deux creux, mettre une part d'orge mélangée avec le sable à l'intérieur de son creux ¹⁰⁷ de droite préalablement recouvert d'étoffe de byssus à l'intérieur. Le déposer, garni, dans cette cuve-jardin. Mettre des joncs sous lui et sur lui. Procéder de même pour son autre creux de gauche, avec une part d'orge et une part de sable aussi. Le déposer, garni, dans la cuve-jardin ¹⁰⁸ pareillement.

Opérer semblablement pour le double bassin du lambeau divin avec les deux autres parts d'orge et les deux parts de sable. Placer à l'intérieur de la cuve-jardin, également.

Verser sur eux, jour et nuit, de l'eau (provenant) du *sep* du canal, (jusqu'au) 21 Khoiak.

On ¹⁰⁹ enlève les joncs qui sont sur elle, chaque jour, afin de les remplacer par de nouveaux.

Recueillir les humeurs qui s'écoulent d'elle dans le vase *senou* du jour.

Ces joncs sont transportés à la nécropole divine ¹¹⁰ pour y être enterrés.

Recouvrir cette cuve-jardin [d'un voile *sesched* décoré] d'un collier *ousekh*, chaque jour; dresser une fleur en lapis lazuli à son orifice, sur la paroi. Mettre un couvercle de (bois) *meri* sur elle. Accomplir pour elle tous les rites du ¹¹¹ *Per nefer* chaque jour. Sa protection est assurée par les dieux du pavillon et par les dieux qui protègent la cuve-jardin, jusqu'à ce que vienne le 21 Khoiak.

On retire ce dieu de l'intérieur du moule en ce jour et l'on met de l'encens *shou*, 1 *deben*, ¹¹² sur chacune (des parties) dont il se compose. Placer l'un sur l'autre les deux flancs. Lier avec quatre cordelettes de papyrus, savoir : une à sa gorge, l'autre à [ses] jambes, l'une à son thorax, l'autre à la boule de sa couronne blanche, afin qu'il prenne la forme ¹¹³ d'une momie à face d'homme coiffé de la couronne blanche, conforme à cette représentation. L'exposer au soleil tout le jour.

Procéder de même pour les deux bassins du lambeau divin. Envelopper chacun dans ces [.....] écarter.

Le 22 Khoiak, accomplir pour eux toutes les prescriptions de la procession nautique ¹¹⁴ du jour avec ces trente-quatre barques portant trois cent soixante-cinq lampes.

Après qu'on les a mis au tombeau [.....] moment fixé, on apporte le Khenti Amentit de l'année précédente, ¹¹⁵ auquel on applique l'onguent et les bandelettes. Ensevelir le 24 Khoiak. Mettre à l'intérieur d'un coffret de sycomore. Faire de même pour le bassin du lambeau divin de [l'année précédente], qui est placé à l'intérieur d'un coffret, semblable. Transporter, pour les y enterrer, au ¹¹⁶ Ra-staou, le dernier jour de Khoiak.

p. 771 § 2. — ¹¹⁶ Quant au travail mystérieux du moule de Sokaris, que l'on appelle Osiris Khenti Amentit, ce qui le concerne est fait le 12 Khoiak. La troisième heure de ce jour venue, la déesse Shentit ¹¹⁷ qui réside à Busiris est exposée à la Place de la fête du piochage de la terre. Il y a de la terre devant elle, à l'intérieur d'un coffret de bois *meri*. Elle est placée sur un lit, dans la Salle du lit, la face tournée au nord et se dresse dévoilée. Mettre cela sur une pièce

d'étoffe, ¹¹⁸ devant elle dans un (bassin) d'or (en forme de) cartouche. Lui ajouter de l'eau du lac sacré. Passer. Prendre une cuiller, en mesurer sept dans sept des (vases) *debeh* qui sont décrits et dont chacun a une contenance de $\frac{1}{3}$ de *hen*. Mettre dans un vase *henkit* en argent. Ajouter ses $\frac{2}{3}$ ¹¹⁹ de pâte de dattes, (soit) 4 *khait* $\frac{1}{4}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{3}$ d'encens *shou* de première qualité, (soit) 2 *khait* $\frac{1}{3}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{4}$ de résine de térébinthe *ouadj* enveloppée dans de la fibrille de dattier, (soit) 1 *khait* $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{4}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{6}$ $\frac{1}{4}$ ¹²⁰ de douze aromates décrits, (soit) 1 *khait* $\frac{1}{6}$ pour un *debeh*; son $\frac{1}{42}$, $\frac{1}{4}$ de toutes les vingt-quatre pierres précieuses, soit $\frac{1}{6}$ (de *khait*) pour un *debeh*. Ajouter de l'eau du (canal) Andjit, 1 *hen* $\frac{1}{4}$ pour un *debeh*. Au total, quatorze choses, comme les membres divins. Travailler (la matière); ¹²¹ lui donner la forme d'un œuf; mettre sur elle des branchages de sycomore, afin qu'elle reste molle; déposer à l'intérieur d'un vase *henk* en argent jusqu'à ce que vienne le 16 Khoiak.

La troisième heure de ce jour venue, exposer la Grande, Génératrice des dieux. Alors, un prêtre *fekti* s'assied ¹²² sur un escabeau de bois de *beg*, devant elle, couvert d'une peau de panthère, la boucle de lapis lazuli véritable sur la tête. On place ce pot sur ses mains, et il dit : « Je suis Horus qui vient à toi, Puissante, je t'apporte ¹²³ ces (choses) de mon père ». On met le pot sur les genoux de la Grande, Génératrice des dieux, (puis) on apporte le moule de Sokaris, conforme à ce qui est en [dessin]. [Oindre] son corps avec du *beg* doux. ¹²⁴ On met (le contenu? de) ce pot à l'intérieur. Alors que la (partie) face du moule est à terre, sur une natte de jonc, on y met (le contenu de) ce pot et l'on place la (partie) arrière du moule sur elle. On dépose (ensuite) le moule sur un lit, dans la chambre du lit, ¹²⁵ à l'intérieur du pavillon couvert, ses dieux parèdres autour de lui, et on lui fait tous les rites de ce jour.

Quand arrive la troisième heure de ce jour, la partie postérieure du moule est enlevée et (posée) à terre. L'oindre ¹²⁶ d'encens *shou* et d'eau quatre fois jusqu'à ce que vienne le dix-neuvième [jour]. On retire (alors) ce dieu de l'intérieur du moule; on le place sur son socle d'or; on l'expose au soleil et on l'oint d'encens *shou* et d'eau continuellement, jusqu'à ce que vienne ¹²⁷ le 23 Khoiak.

Ce que l'on appelle l'application des couleurs (est exécuté) lorsque vient la troisième heure du jour. On place ce dieu sur son socle de granit et on lui applique les couleurs. Sa face (est peinte) en ocre jaune, ses mâchoires en (couleur) turquoise, son œil comme des yeux incrustés, ¹²⁸ sa perruque en lapis lazuli vrai, sa crosse et son flagellum aux couleurs de toutes les pierres précieuses. On l'expose au soleil pendant deux heures.

On le met à sa place, à l'intérieur d'un coffre de bois *meri*, le 24 Khoiak, dans le tombeau ¹²⁹ supérieur, à la neuvième heure de la nuit. Retirer l'image divine de l'année précédente. Couper l'enveloppe qui est sur elle; appliquer les quatre bandelettes *senb* et le lien du *tem* du *hemaga* divin. Ce dieu y est enseveli selon tous les rites de l'ensevelissement, ¹³⁰ tels qu'ils figurent au *Livre de l'enterrement*. Il est déposé sur des rameaux de sycomore hors de la (salle) Busiris supérieure, à l'intérieur de l'*aterit*, jusqu'à ce que vienne le dernier jour de ¹³¹ Khoiak. Transport au Lieu des plantes *nebeh* à la neuvième heure de la nuit. On le descend dans la crypte qui est sous les persées. Entrer par la porte ¹³² ouest; sortir par la porte est. Chercher cette crypte comme si on l'ignorait et ne point la connaître jusqu'à ce qu'arrive le moment fixé.

¹³³ CONNAÎTRE LE MYSTÈRE QUE L'ON NE VOIT PAS, DONT ON N'ENTEND PAS (PARLER), ET QUE LE PÈRE TRANSMET À SON FILS.

§ 1. — ¹³³ Une momie à face humaine, avec la perruque divine, et la coiffure *abes* ornée de l'uræus, et qui tient la crosse et le flagellum. Son nom est gravé dans un cartouche d' ¹³⁴ Horus, arbitre de la séparation des deux terres, roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Osiris, seigneur de Busiris, Ounnefer justifié, Khenti Amentit, dieu grand, seigneur d'Abydos.

Pâte de dattes, terre, 9 *khait* de chaque ¹³⁵ (dont la contenance est de) $\frac{1}{3}$ de *hen* et représente en poids 3 *deben*, 3 *qed* $\frac{1}{3}$; eau du canal Anedjti et du lac sacré, 2 *hen* $\frac{1}{2}$. Imbiber la pâte de ¹³⁶ dattes, 3 *khait* $\frac{1}{3}$. On les travaille parfaitement. On les enveloppe entièrement de branchages de sycomore pour qu'elle reste molle. Myrrhe ¹³⁷ de première qualité, 4 *khait* $\frac{2}{3}$, soit en poids le $\frac{1}{4}$ de chacun d'eux, 7 *qed* $\frac{1}{2}$ pour chaque. Résine de térébinthe *ouad* enveloppée (?) de fibrille de palmier, 1 *khait* $\frac{2}{3}$ $\frac{1}{12}$ soit en poids le quart également, $\frac{1}{8}$ (de *qed*) pour chaque. ¹³⁸ Aromates d'odeur douce, douze, dont voici le détail : roseau doux, 2 *qed*; cypérus, 2 *qed*; cinnamome (?), 2 *qed*; résine de pin d'Alep, 2 *qed*; *fet*, ¹³⁹ 2 *qed*; jonc d'Ethiopie 2 *qed*; aspalathe (?), 2 *qed*; *peger*, 2 *qed*; menthe, 2 *qed*; pignons doux, 2 *qed*; ¹⁴⁰ fruits de genévrier, 2 *qed*; galoumaa, 2 *qed*; broyer; tamiser. Vingt-quatre pierres, dont voici le détail : or; argent; quartz dont le détail suit : quartz hyalin, améthyste, cristal enfumé (?); lapis lazuli; ¹⁴¹ turquoise de Syrie; turquoise...; pierre verte du sud; pierre verte du nord; pierre blanche; jaspé rouge; *temehou* du pays d'Ouaoua; *senen*; *tameh*; hématite; silicate de cuivre hydraté; antimoine; ¹⁴² *rek* vert; *seher*; silex noir; silex blanc; cornaline du pays des nègres; on les broie; on les met dans une coupe; ¹⁴³ on les mélange; on leur ajoute de la pâte de dattes, 1 *khait* $\frac{1}{3}$. Au total, 17 *khait* $\frac{1}{12}$, dont voici le décompte : terre, 7 *khait*; pâte de dattes, ¹⁴⁴ [.....]; myrrhe, 2 *khait* $\frac{1}{3}$; résine de térébinthe, 1 *khait* $\frac{2}{3}$ $\frac{1}{12}$; aromates d'odeur agréable, 1 *khait* $\frac{1}{6}$; pierres, $\frac{1}{6}$, (de *khait*).

p. 782 § 2. — ¹⁴⁴ Le 21^e jour, on porte le moule au dehors; on le frotte ¹⁴⁵ d'eau de myrrhe quatre fois.

p. 783 § 3. — ¹⁴⁵ Le 22^e jour, tissage du *ter*. On le trempe dans un mélange de natron, d'huile, de myrrhe et de vin jusqu'à ce qu'il devienne ¹⁴⁶ blanc. On apporte le sarcophage; on lui applique l'onguent de pierre divine pour la teinture; on fait ses yeux avec du *idb* et sa chevelure avec du lapis lazuli. On le façonne en (forme d')œuf; on le travaille; on lui donne la hauteur ¹⁴⁷ du moule de Sokaris. On étend une natte; on la dépose sur elle; l'officiant en chef lui fait et place [le moule] postérieur sur lui.

p. 788 § 4. — ¹⁴⁷ Le 15^e jour, mélanger ¹⁴⁸ l'onguent; le 18^e jour, cuire; le 19^e jour, cuire; le 20^e jour, cuire; le 21^e jour, cuire; le 22^e jour, le retirer (du feu).

§ 5. — ¹⁴⁸ Le 23^e jour, on cuit le *shedeḥ* de l'embaumement. On purifie l'étoffe *menkhut*. On fait sécher, le *dera* vert, [.....] et blanc. ¹⁴⁹ On étend l'étoffe *menkhut*. On fait le *dera* des quatre *senb*. On y dessine les Enfants d'Horus. On fait l'étoffe *menkhut* des quatre-vingt-un *senb*, chacun [d'eux On lui applique les couleurs. Sa face en] ¹⁵⁰ ocre jaune. On dessine

ses yeux comme le corps des yeux. On incruste sa perruque et sa barbe de lapis lazuli, sa tempe de turquoise, les membres entièrement ¹⁵¹ d'ocre jaune. On farde ses yeux avec de l'oxyde de cuivre et de l'antimoine. On le place sur une natte de tiges de roseaux entremêlés de [..... On oint le] dieu ¹⁵² de *shedeḥ* d'embaumement. On l'enveloppe des quatre bandelettes *senb* du *dera*. On l'oint d'onguent *merehit*. On met le [.....] sur sa partie antérieure. On l'enveloppe ¹⁵³ d'une étoffe *menkhut*. On lui met ses amulettes, quatorze amulettes, comme il est (prescrit) au livre de la *tememit* : un scarabée, une statuette d'Horus en lapis lazuli [..... On fait venir les] ¹⁵⁴ deux bassins du lambeau divin. On le joint à la momie du Khenti Amentit. On enveloppe d'une étoffe *menkhut* le *tenf* qui est dessiné pour la cuve-jardin et celui où l'on a mis les paroles de la cuve-jardin [...] : *hen* d'orge, 1; *hen* de ¹⁵⁵ sable, 4; *hen* d'eau, 2 $\frac{1}{2}$; les imbiber; joncs, papyrus du pourtour de la Rohantii. On amène une natte sur elle. On la recouvre d'une bandelette *seshed*. On l'orne ¹⁵⁶ d'un collier *ousekh*. On fait une libation sur elle quotidiennement. On amène au dehors les choses du bassin. On leur applique le *shedeḥ* d'embaumement. On leur ajoute la dépouille du *dera*. On leur applique l'onguent *merehit*, de même ¹⁵⁷ qu'au Khenti Amentit. On leur met (?) l'étoffe *menkhut*. On en fait une momie couronnée de la mitre blanche. On les dépose dans un coffre de bois de sycomore. On enlève les bassins du lambeau divin. On leur met une étoffe *menkhut* ¹⁵⁸. On les marque de l'expression Khenti Amentit. On les dépose sa tête. On entre au tombeau le 25 Khoiak. On transporte les bâtons de l'année précédente hors du tombeau. On les dépose ¹⁵⁹ dans une *aterit* jusqu'au 29^e jour. On transporte au Ra-staou.

INDEX DES MATIÈRES ET MOTS PRINCIPAUX QUI SONT ÉTUDIÉS DANS LE COMMENTAIRE

INDEX FRANÇAIS

- Acacia voir : *šnd-t*.

Acacia (Suc d') 407, 412.

Albâtre voir : *šš*.

Alchimiques (Recettes) 353.

Ames divines voir : *b'w ntrw*.

Ames d'Edfou voir : *b'w n'w B'hd*.

Ames d'Hermopolis voir : *b'w Hmnw*.

Ames vivantes voir : *b'w 'nhw*.

Améthyste 460.

Andjti 591 n. 5.

Animaux (Pain en forme d') 151-152, 378.

Ansouti 65, 588, 702.

Apis 179.

Apis (Mères de l') 177, 179.

Arbre *peker* voir : *pkr*.

Arbre *qed* voir : *kd*.

Arbres sacrés (temple d'Edfou) 245.

Aromates 379, 380, 404.

Athribis (Osiris, taureau d') 187.

Atourit 66.

Bakha (Mont de) 440.

Bandelette *pil* 477.

Barbe divine 275, 350.

Barques voir : Procession nautique.

Bassin qui est sous la Cuve-Jardin voir :
Cuve-Jardin.

Bérénice (Pains de) 367.

Bière (Fabrication de la) 298.

Blé amidonnier 511.

Bronze voir : *by*.

Busiris (Nécropole sacrée de) voir : *št nbh*.

Byblos (Voyage d'Isis à) 698.

Calendrier 569.

Calendrier des Mystères 69.

Canal d'Edfou (noms du) 209.

Canal sacré d'Héliopolis voir : *Merti*.

Canéficier 419.

Cannelle 385.

Cèdre 383.

Champ sacré d'Osiris (charrue pour le labou-
rage du) 67.

Chicorée 400.

Chien 681.

Cimetière des Oiseaux à Edfou 290.

Conte des deux frères 700.

Cornaline 456.

Cuisse voir : *pdt*.

Cuivre voir : *by*.

Cultures (Nombre annuel des) 564.

Cuve-Jardin voir : Khenti Amentit (Jardin
du).

Cuve-jardin (Bassin qui est sous la) 54, 706,
717.

Debeh du moule de Sokaris 58, 495, 776.

Dema-n-Hor 179 n. 6.

Dieux enterrés à Edfou 279.

Dieux Parèdres (liste des) 310.

Dieux sur leurs supports 342.

Echelle (= port de commerce) 385.

Encens 217.

Enseignes (de processions) 342.

Epagomènes (Jours) 758.

Etain 438.

Faucon sacré de l'Horus Athribite 187.
Fer 463.
Flèches (Le lancement des) 647 n. 3.
Fruits de l'œil de Ra 612.
Funérailles répétées 626.

Gardiens de la chambre du lit (Les deux) 342, 606.
Genévrier 383.
Genévrier (Baies du) 430.
Goudron 382.
Grande pièce d'étoffe d'un jour (Tissage) 70.

Haït Osiris voir : *ht wsr*.
Haït sar our voir : *ht-sr-wr*.
Harôëris de Létopolis voir : *Hrw hnty ir-ty*.
Harpocrate (Naissance d') 762.
Harpon d'Horus 464.
Harsamtaoui 670.
Hathor (Déshabillage d') 362 n. 1.
Hématite 463.
Herminette 472.
Hermopolis parva 77.
Hippopotame en pain 151-152.
Horus crocodile 732.
Horus Ounemhâou voir : *Hr-wnm-h'w*.

Ichneumon 314.
Ile de la flamme voir : *iw nsrsr*.
Immortalité 30.
Incrustations 795.
Isis (Grossesse d') 759.

Jardin voir : Khenti Amentit (Jardin du).
Jaspe rouge 456.
Jaspe vert voir : *mh*.
Jonc d'Éthiopie 425.

Kadmos (Légende de) 764.
Kamoutef 672.
Kefni (Pain) 166, 367, 378.
Kemit 187-191.
Keraou (Les deux) 342.
Khentekhtai 185.
Khenti Amentit (Image du) 38, 41, 69-73.

Khenti Amentit (Jardin du) 53, 196, 204, 706.
Khenti Amentit (Moule du) 54, 70, 198.
Khenti Amentit (Coffre du) 60, 361.
Kyphi 381, 382 n. 7, 413, 425.

Labour 530.
Lambeau divin 26, 51, 59, 69-73, 165.
Lambeau divin (Bassin du) 56, 71, 202, 204, 347.
Lambeau divin (Coffre des bassins du) 60, 361.
Lapis lazuli 450.
Lieux de célébration des Mystères 75.

Matériel sacré 53.
Menthe 433.
Merti (Canal) 163.
Meskhenit (Les quatre) voir : *mshnwt*.
Min 665.
Min (Statues archaïques du dieu trouvées à Coptos) 691.
Minéraux 435.
Mnévis 181.
Momification 17, 30, 51.
Musaraigne 314, 601 n. 6.

Neterit 77.
Nil (Source du) 548.
Nouit 338.
Nouit (Grossesse de) 758.

Oies (Le lâcher des quatre) 647 n. 2.
Onguent vénérable du 22 Khoiak 611.
Orge 148, 162, 501 n. 2, 507, 510, 574.
Osiris (Cercueil d') 698.
Osiris (Légende d') 23, 27, 160, 324, 479, 579, 703, 731.
Osiris (Membres d') 26, 160, 195, 370, 705.
Osiris (Phallus d') 370, 705.
Osiris en sa forme de bélier 374.
Osiris (Tombeau d') dans Abydos voir : *rk-hh*.
Osiris Khenti Amentit (Cercueil d') 61, 70, 349.

Osiris Khenti Amentit (Fête de) 70.
Osiris locaux (Noms des) 91.
Ourpehti 328 n. 4.

Pain de dattes 536.
Pavillon de Couverture 63, 607.
Pavillon (de l'atelier funéraire) 341.
Pêcher 235.
Persée 234.
Philactères 489.
Piocage de la terre voir *hbs t*.
Pierre divine voir : *'t ntr*.
Pignon 430.
Plomb 438.
Poissons sacrés 708.
Poisson Abet 712.
Poisson de lapis-lazuli véritable 710.
Procession nautique (Barques de la) 64, 71, 614.

Quartz hyalin 460.
Qefni (Moules des pains) 58.

Ra (Trône de) 285 n. 6.
Rat voir : souris.
Récolte 566.
Reliquaires 588, 697.
Remenit (La vache) 65, 596.
Remrem 154.
Rites locaux 91.
Ro-nefer 736.
Rubis 422 n. 4.

Sable 631.
Saisons 568.
Sati (moule des pains kefni) p. 368.

3b(w)d 589.
3lkt (hapax) 783.
3ht 566.
3sh it 561.
3t (Anatomie) 372.

Scarabée de cœur 491.
Scarabée d'Or (Grand) 285 n. 5.
Sebek (Etude sur différents) 732.
Sefekh du *per-nefer* 61.
Semailles 529.
Semeref 14, 352.
Shentit (Maison de) 16, 53, 345.
Sinai 440.
Situle 54, 211.
Sokaris (Image de) 38, 41, 61, 69-73.
Sokaris (Moule de) 38, 55, 57, 58, 270.
Sokaris (La chambre du lit dans laquelle se trouvait le moule de) 62, 63.
Sokaris (Les *tbh* du moule de Sokaris) 728.
Souchet 393, 396.
Souris 600.
Statues des rois de la Haute et de la Basse-Egypte 344.
Sucre 167, 299, 414.
Sucre (Canne à) 414, 417.
Sycamore (Branchages de) 301.

Tamaris 539.
Taureau noir (Osiris, Grand) 173, 190.
Taureau noir (Thot) 177.
Teindre voir : *sp*.
Tibia voir : *sdh*.
Tisserandes (Les deux) 487.
Triphis (= déesse) 689 n. 1.
Turquoise 439.
Typhoniennes (Peines infligées aux cités) 739.

Veaux : Rite d'amener les veaux pour chercher le tombeau 282 n. 7.
Vertèbres 372.

MOTS ÉGYPTIENS

3rti (= coffre) 632.
3t nbh-w 232, 278, 286.
3t ntr 277.
iw nsrsr 296.
iw'y 550.

iwy-w 284 n. 2.
im 533.
iny-t n bnr 297.
inswt voir : Ansouti.
Iri-hms-nfr (= divinité) 683.
irwt 451.
isr voir : tamaris.
isrw 549.
isd 234 voir : Perséa.
it voir : orge.
t imn 769.
t 436.
t-ntr (onguent de pierre divine) 351, 357.
b-t (nom de lieu) 661 n. 2.
nty w'd voir : encens.
nty sw voir : encens.
rw 547.
rk-hh 253.
s 385.
g'ly (sens inconnu) 621.
w'd 436.
w'b 167.
w'bt voir : Pavillon de l'atelier funéraire.
wb's (mot non signalé) 663 n. 4.
wpg 258.
Wn-pr (Fête du) 70, 635.
wr 83.
wrrt 373.
wf (= abattre) 661 n. 3.
w'b voir : situle.
wkm (mot non relevé) 662 n. 6.
wtt wtt sw 347.
w'dty 361, 364.
b'w i'rw 289.
b'w 'w 292.
b'w 'nhw 287.
b'w n'w b'hd 290.
b'w ntrw 288.
b'w hmnw 290.
b'gw (hapax) 722.
by 464.
by n pt voir : fer.
bnw (= Phénix) 714 n. 5.
bnbn 636, 694.
bdt voir : blé amidonnier.

bd 199, 368.
pnnw voir : souris.
Pr-mrt 335 n. 3.
pr nb 15.
Pr nfr 362.
Pr sbk 734.
prw w'n Voir : Baies du Genévrier.
prw snw voir : pignon.
prt 't 578.
ps shd (blanchiment) 585.
psd (Anatomie) 372.
psdw smr 312.
pk 253, 258.
pk (arbre) 432.
ptn Hr 462.
pd (cuisse) 369.
fkty (= prêtre) 778.
ft 431.
m dd 345.
m'k 198.
m'd'y 677.
mw ntry 208.
mfk voir : turquoise.
mfk irit 454.
mfk wd 454 n. 1.
mfk n 'r 454.
mfkt 440.
mnht 228, 452.
mnš p. 230, 350, 552.
mr (= végétal) 595.
mr-t (= coffre) 695.
mh (minéral) 491.
msw Hr 320, 331, 560 n. 1.
msw Hnty iwy 311.
mshn 339.
mshnwt 339.
mshty voir : herminette.
ms's-t 553.
msdm 436.
mdw (= enseigne) 593, 803.
md (= pays) 679.
mdt (= onguent) 591, 592 n. 1.
n-sw-bit 346.
nw voir : herminette.
nw r nw 572.

nb 506.
nb 'nh p. 357.
nb sgr (= surnom d'Osiris) 623.
nwn 327.
nh'sy 679 n. 4.
ns'm 444 n. 10, 461.
nkpt 433.
nty 549 n. 6.
ndm 405.
rw 480.
rbn 404.
Rpyt (= divinité) 686 n. 3.
Rmnt (= vache) voir : Remenit.
rs-w'd 193.
rs't 440.
hn 357, 358.
Ht-Wsir 86.
h-t nb 15.
h-t ntr nty b'w 'w 292.
H-t-sr-wr 82.
h'p iwy-w 284 n. 2.
hwy bhs (= rite d'amener les veaux) 655.
hb 't 451.
hb-sd 560 n. 1.
hby-t n hbs voir : pavillon de couverture.
hbs n s'y 605.
hm'k 482.
hm'g 481.
hm'g' 456.
hms 328 n. 2.
hmsi nfr m smt (= épithète d'un dieu) 683 n. 1.
hr-ib 496 n. 5.
Hr-wnm-h'w 333.
Hrw hnty ir-ty 314.
hrs 457.
hsb (Destruction de la ville de) 739.
hsp voir : Khenti Amentit (Jardin du).
hkn 406.
h'y (Mesure de la place de la fête du piochage de la terre) 59.
h'st 'tk 443.
h'st mfk 441.
h'trw voir : Ichneumon.
hbit voir : Pavillon de l'Atelier funéraire.

hbs t 34, 231, 498, 503.
hnm 456.
hnm-t wr-t (= cuiller) 776.
Hnty-n-irty voir : *Hrw hnty ir-ty*.
hsbt voir : lapis lazuli.
h's-t voir : *sm-t*.
ht n nwh (mesure agraire) 507.
ht ndm 387.
ht kmt 412.
htyw voir : échelle.
hnm itn 225, 775, 792.
hnm-t wr-t (= épithète de Nouit) 60.
s'w voir : phylactères.
s'r 399.
s'h 490.
swty (= prêtre d'Athribis) 726.
sby-t 413.
sfy voir : goudron.
sfh p. 362.
sp (= reste) 192.
sp (= teindre) 353.
sp't ntrwy (= nome) 682 n. 1 et 2.
sm-t (= socle) 604.
snn 461.
snty 166.
shr 455.
sh]-t-w 349.
ss't (= mystère) 15.
ss't (= image divine) 253.
ssd 555.
sk' m hb 529.
sk' m hnn 530.
sk'm 301.
st't h-t 506.
st' mr-t (= traînage du coffre Meret) 641.
st't (= coffre) 641.
sdm 436.
sdh (= os) 368.
s'wh (= instrument) 661 n. 4.
s'y voir : sable.
sfbd 558.
snbt 348.
snd-t (acacia) 406.
ss (albâtre) 461.
st' hrt 618.

- st-s-t* 282 n. 8.
sty-t 264, 266.
sdh n wt 791.
kzy-t k' 285 n. 3.
kmnty 261.
krh 497.
krh-t 157.
krtty 283 n. 1.
kd (arbre) 381, 385.
kpsy 281 n. 2.
kwrst (= κυλλήσις) 515.
ks nh 461.
kafn 437 n. 5.
g'yw 389.
g'yt (= coffre) 649 n. 5.
g'ym' 401.
gmhs 321, 322.
T'tmm-t (= traité de rites funéraires) 799.
ūt 457.
tm 487.
tm-t (= civière) 633.
tr (= étoffe) 784.
trh-t 271.
tsp's 388, 402 n. 2.
tst's 719.
tst's (= épithète d'Osiris) 721.
tmh 476.
tnf (= mot obscur) 800.
ts 551.
dbh voir : *debeh*.
dhty hd 438.
d'sr 368.
d'sds voir : *tst's*.
D'dwn (= divinité) 683.
d's-t 308.
d'sy-t (= étoffe) 585, 751.
d'lm' 434.
db' 166.
d'r'd 409.
d'hty voir : plomb.
d'hty hd voir : étain.
dt 370.
dd 697, 756.
 (exemple unique) 771.
 (sens inconnu) 661 n. 5.

CORRIGENDA

Nous n'avons établi les corrigenda que pour les textes du mois de Khoiak de Dendara. Il ne nous a pas été possible de collationner sur les originaux les innombrables citations de textes que contient l'ouvrage.

- P. 102, l. 3 : Au lieu de , lire .
 l. 6 : Au lieu de , lire .
 P. 103, l. 1 : Au lieu de , lire .
 P. 104, l. 7 : Au lieu de , lire .
 P. 106, l. 9 : dernier signe : L'original est, la plupart du temps, un compromis entre  et .
 P. 107, l. 8 : Au lieu de , lire .
 P. 108, l. 1 : Dans l'original, le signe  ne présente aucune barbelure sous le support de la plume et la base, très fragmentaire, pourrait être aussi bien  que .
 l. 4 : Rétablir le , qui est tombé, au début de la ligne.
 l. 7 : Le signe  comporte une grenouille à la base de chaque tige de palmier, sur l'original.
 P. 109, l. 7 : La forme du premier signe, très détruit dans l'original, est celle que donne le manuscrit de Chassinat. Pour une forme plus explicable, voir colonne 100 et aussi p. 265.
 P. 111, l. 1 : Au lieu de , lire .
 P. 112, l. 3 : Au lieu de , lire .
 P. 113, l. 2 : Au lieu de , lire .
 P. 114, l. 2 : Au lieu de , lire .
 P. 115, l. 3 : Au lieu de , lire .
 l. 3 : Au lieu de , lire .
 P. 116, l. 11 : Au lieu de , lire .
 l. 12 : Au lieu de , lire .
 P. 117, l. 5 : Au lieu de , lire .
 P. 118, l. 3 : Au lieu de , lire .
 P. 120, l. 5 : avant la grande lacune : Au lieu de , lire .
 P. 121, l. 6 : Au lieu de , lire .
 P. 123, l. 4 : Au lieu de , lire .
 l. 8 : Au lieu de , lire .

- P. 126, l. 1 : Dans l'original, les deux signes  et  ne présentent pas de barbelures, sous le support de la plume ou du signe de *ib*.
- P. 127, l. 1 : Sous la patte avant du chat, ajouter le signe .
- l. 3 : Au lieu des deux serpents , lire .
- P. 133, l. 3 : Au lieu de , lire , et ajouter à la note 5 : [La fin du  est détruite. Néanmoins la partie antérieure paraît bien être celle du  plutôt que de .
- P. 137, l. 6 : Au lieu de , lire .
- P. 140, l. 5 : Au lieu de , lire .
- P. 161, l. 2 : avant la fin : Au lieu de , lire .
- P. 164, l. 4 : avant la fin : Après , ajouter .
- P. 196, l. 4 : Au lieu des deux , lire .
- P. 202, l. 19 : Au lieu de , lire ; au lieu de , lire .
- P. 205, l. 2 : Au lieu de , lire .
- P. 248, l. 3 : avant la fin : Au lieu de , lire , et corriger dans la traduction qui suit : 4 *hin* en 3 *hin*.
- P. 260, l. 12 : Au lieu de , lire .
- l. 18 : La restitution de [] paraît infirmée par les traces du  qu'on voit encore sur le mur, cf. p. 109, n. 6. Néanmoins, le sens général est sûr.
- P. 263, l. 8 : Au lieu de , lire .
- P. 270, l. 9 : Au lieu de , lire .
- P. 296, l. 8 : avant la fin : Au lieu de *iw nsrsr*, lire *iw nsrsr*.
- P. 306, l. 18 : Entre  et , intercaler un .
- P. 310, l. 3 : Supprimer l'un des deux  dans le nom de « Chentyt qui réside à Abydos ».
- P. 314, l. 16 : lire *Hrw hnty ir-ty*.
- P. 436, l. 6 : Au lieu de vétrifiées, lire vitrifiées.

TABLE DES MATIÈRES

1^{er} ET 2^e FASCICULES

	Pages.
PRÉFACE	V
AVANT-PROPOS	IX
PUBLICATIONS ANTÉRIEURES	XV
SIGNES CONVENTIONNELS	XVI

PREMIÈRE PARTIE

LE RITUEL DES MYSTÈRES D'OSIRIS AU MOIS DE KHOIAK

CHAPITRE I.	Nature et composition du texte. Livres dont il est formé.....	1
CHAPITRE II.	Origine légendaire des mystères d'Osiris. Hérodote et les fêtes du mois de Khoiak.....	9
CHAPITRE III.	§ I. — Signification symbolique des mystères du mois de Khoiak... 23	
	§ II. — La statue de Sokaris..... 41	
	§ III. — Le Khenti Amentit..... 41	
	§ IV. — Le lambeau divin..... 51	
CHAPITRE IV.	Liste descriptive du matériel sacré employé pendant les mystères... 53	
	§ I. —  . Le jardin du Khenti Amentit de la maison de Shentit..... 53	
	§ II. —  . Le moule du Khenti Amentit..... 54	
	§ III. —  . Le bassin du lambeau divin..... 56	
	§ IV. —  . Le moule de Sokaris..... 57	
	§ V. —  . Les debeh du moule de Sokaris... 58	
	§ VI. —  . Les moules des pains Qefni..... 58	
	§ VII. —  . La mesure de la place de la fête du piochage de la terre..... 59	
	§ VIII. —  . Le coffre du Khenti Amentit..... 60	
	§ IX. —  . Le coffre des bassins du lambeau divin..... 60	
	§ X. —  . Le cercueil d'Osiris Khenti Amentit. 61	
	§ XI. —  . La chambre du lit dans laquelle se trouvait le moule de Sokaris..... 62	

		Pages.
§ XII.	—  . Le pavillon de couverture.....	63
§ XIII.	— Les barques de la procession nautique.....	64
§ XIV.	—  ,  . L'Ansouti.....	65
§ XV.	—  . La vache Remenit.....	65
§ XVI.	—  . L'Atourit.....	66
§ XVII.	— La charrue employée pour le labourage du champ sacré d'Osiris.....	67
CHAPITRE V.	Calendrier des mystères du mois de Khoiak.....	69
CHAPITRE VI.	§ I. — Lieux dans lesquels les mystères étaient célébrés.....	75
	§ II. — Noms des Osiris locaux en l'honneur desquels les fêtes du mois de Khoiak étaient célébrées dans les « nomes des membres divins ».....	91
	§ III. — Rites locaux.....	91
DEUXIÈME PARTIE		
CHAPITRE I.	Texte	99
CHAPITRE II.	Texte, Traduction et Commentaires	145
	Livre premier	145
	Livre deuxième.....	196
	Livre troisième	270
	Livre quatrième	310
	Livre cinquième	345
	Livre sixième	765
	Livre septième	779
TRADUCTION SUIVIE	du texte du Mystère d'Osiris au Mois de Khoiak	809
INDEX des matières et mots principaux qui sont étudiés dans le commentaire		825

TABLE DES PLANCHES :

Objets employés pour la célébration du mystère d'Osiris : Frontispice			
Texte du mystère, col.	1- 20.....	pl.	I
» » » col.	19- 39.....	pl.	II
» » » col.	40- 60.....	pl.	III
» » » col.	64- 84.....	pl.	IV
» » » col.	75- 95.....	pl.	V
» » » col.	90-110.....	pl.	VI
» » » col.	107-127.....	pl.	VII
» » » col.	128-148.....	pl.	VIII
» » » col.	145-159.....	pl.	IX

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 31 MAI 1968 SUR LES PRESSES DE
L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE
ORIENTALE DU CAIRE
B. PSIROUKIS ÉTANT MAÎTRE IMPRIMEUR



7283-C

4-2

É. CHASSINAT. — LE MYSTÈRE D'OSIRIS AU MO^S DE KHOIAK (Fasc. II)

Imprimé en R. A. U.